希腊哲学的悲剧

吕祥 著



中信出版集团 CHINA CITIC PRESS

版权信息

书名：希腊哲学的悲剧

作者：吕祥

ISBN：9787508666570

中信出版集团制作发行

封面说明

封面绘画是法国画家雅克–路易·大卫（Jacques-Louis David）的油画《苏格拉底之死》（*La Mort de Socrate*）的局部。原画创作于1787年，现藏于纽约大都会博物馆。此画系根据柏拉图《斐多篇》中有关记述和画家本人想象创作，并非对历史时刻的完全还原。画中苏格拉底左手指天，右手正准备接过装有致命毒芹汁的杯子。

谨将此书敬献

傅乐安

（1930—1998）

叶秀山

（1935—2016）

二位先师

引言
雅典与耶路撒冷

我们今天所谓知识论（epistemology或theory of knowledge）从起源来说可以追溯至公元前6世纪之后、特别是公元前5至前4世纪以雅典为中心的环地中海地区。在那一时期，伴随着数种政治制度的相互竞争乃至敌对，伴随着科学（特别是数学）、艺术（特别是戏剧与造型艺术）和贸易的蓬勃发展以及个人生活的丰富多彩，哲学以其特有的提问方式和追求目标而获得了一个显著地位。自那以后的两千多年中，哲学不仅一直滋养着西方精神文化的发展，而且在进入19世纪后即已成为全世界的精神财富。这种普世影响的获得，根本上有赖于希腊哲学家们明确提出并且全力追求的“知识”（epistēmē）[注]以及他们对于知识与意见（doxa）的原则性区分。在某种程度上我们可以说，除了米利都学派的宇宙论尝试之外，希腊哲学就其整体而言是知识论的，即其核心问题是有关知识问题的。对于当时重要的哲学家来说，知识不仅包含对自然的根本原则的认识，而且是对个人行为、政治制度以及宗教态度的选择与评价标准，今人所谓之本体论、伦理学、政治学等诸多学科都被要求纳入统一规范的知识论框架。在苏格拉底看来，人的行为在任何方面的失误皆导源于无知，因而无知不仅是个人亟待弥补的欠缺，而且从道德上说甚至是一种恶（kakia或kakos）[注]。而所谓无知，根本来说就是对认识对象的“本质”（eidos，即理念）的无知。由此我们可以说，希腊哲学最突出的方面是一种本质论（essentialism），而不是任何一种“存在哲学”（existentialism）。由于这种本质论的诉求，希腊哲学为未来科学的发展奠定了第一块基石，以至于我们在现代科学（特别是数理科学）中看到的方法论因素，都或多或少、或明或暗地与希腊哲人的贡献有关。

然而，一种要求涵盖一切的本质论的不可避免的代价即是，它要求舍弃我们所面对的纷繁世界，并对现实世界做出形而上的二重区分。在苏格拉底与柏拉图的哲学之中，相对于意见与知识这二重区分的是现象与实在的划分，而如何沟通这两个具有原则性区别的世界则几乎成为柏拉图哲学的全部努力之所在；用希腊人自己的术语来说，这种努力即是“拯救现象”（diasōzein ta phainomena）[注]。作为被拯救者的现象及与之相关的意见表达不具有积极内容，至多只是成为知识的某种参照。用陈康的话说，这表明了一种“认识论上的悲观主义”[注]。在亚里士多德的形而上学之中，我们仍然能看到这种对意见世界的消极理解及其本质主义的前提，

不过他却特别在伦理方面对常识做出诸多让步，承认情感、欲望等非理性因素都影响着个人的道德行为。然而，让步并非一种真正的解决。意见的纷乱、道德信念的无政府状态，依然是人们面临的现实。当传统社会构架遭到破坏而习俗的制约力量日见衰微之时，怀疑论哲学则顺理成章地在整个希腊化时期达到空前的活跃，以至于柏拉图自己创立的学园也成为了怀疑论的讲坛。值得注意的是，希腊怀疑论的逻辑前提恰恰就是对意见与知识、现象与实在的二重区分；怀疑论者并非以对知识的疑问为出发点，而是要求人们在面对纷繁现象世界时拒绝表达意见和行使判断，因为任何一种意见的反面都是同样有效的。按照塞克斯都·恩披里可的记述，怀疑论者劝告人们顺从现象的引导，“无信念地”或“无意见地”（adoxastōs）生活下去[注]，从而“获得安宁”[注]。对于怀疑论者来说，实际生活中的美丑、善恶、真假缺乏确定的界限，而如果有善这样的东西，那么“最高的善就是不作任何判断”[注]，这样一种生活态度在当时曾赢得广泛赞许，甚至伊壁鸠鲁也“非常推崇”皮罗的生活方式[注]。我们将可以看到，后亚里士多德时期的希腊哲学至少在伦理方面达到了普遍的怀疑论，而柏拉图哲学的消极方面在这一时期也得到相当彻底的贯彻。人们似乎不再对柏拉图通过其“洞喻”所表明的通向光明的道路感兴趣，而是更乐于停留在洞穴之中任凭自然引导。从公元前3世纪至公元3世纪近六百年之中，伴随着新柏拉图主义、斯多亚学派诸种哲学的发展，怀疑论始终以其不置可否的态度嘲弄着一切积极的努力[注]。现实世界的实在性、生活的意义与目的这些重要问题的解决都在期待着新的光源，而如何给予意见以积极的内容将为哲学的发展提出一个新的维度。

本书的目的并不在于为希腊哲学的困境寻找解脱的道路，事实上，这条道路已经历史地被给予了。理论上说当然还有别的出路——甚至更好的出路，但希腊哲学在整个希腊化时期所遭遇到的历史性使这条道路具有了无可逆转的意义。这种解脱不是来自任何哲学或形而上学的灵感，亦非来自希腊人文传统中的任何一部分，而是来自一个完全缺乏哲学训练的民族，即犹太民族的信仰传统。对于具有笃信上帝两千年历史的犹太人来说，上帝不是任何形而上学诉求的结果，不是人类理智的创造，而生活的意义与目的，亦不是任何知识所能企及的。自然本身并不能指出世界的根源，人类理智则更不是万物的尺度。犹太人的上帝的首要品格即是摩西所说的：“听着，以色列人，我们的主上帝是唯一的主。”[注]摩西借此所表达的不是任何一种形而上学的原理，他只是作为一个受到天启的先知来向众人宣示他们应该崇拜的上帝是什么样的。在大约公元前2000年开始的《旧约》历史中，我们没有发现犹太人创作过任何科学的或形而上学的作品，他们的词汇也非常缺乏对抽象意义的表达，其所信仰的上帝与其说是全能、全知、全善的抽象物，不如说更像是一位地中海东岸的专制君主。犹

太人的《旧约》历经近千年时间才成定稿，其中充满的是上帝如何创世以及人们该如何敬畏上帝的故事，根本未能成为一整套有关上帝与信仰的神学体系；用现代研究者的话说，《圣经·旧约》要求的是不断的复颂而不是理解（“more reverted than understood”）[注]。在这不断的复颂之中，上帝乃是一代又一代人的上帝，是亚伯拉罕、以撒、雅各以及众多先知的上帝，他的话语总是以命令的形式落实到各人所做的每一件事情之中。这里没有一点怀疑的余地，而是要人们带着无条件的信仰投身于自己的生活。“对主的敬畏乃是智慧的根源。”[注]我们将能够指出，这一完全非哲学的传统为希腊人的爱智传统提供了全新的基础。正是以犹太教为前身的基督教所倡导并以制度化的力量加以维护的信仰体系填补了希腊人所舍弃的意见世界。

犹太教本身还只是一种民族性的、地域性的宗教，它之所以能够发展成为具有普世影响的基督教也根本上是受希腊思想影响的结果。从历史来说，二者的融合一方面是公元前6世纪起犹太人的散居（diaspora）[注]所造成的文化接触的结果，另一方面则是罗马帝国时期希腊文化的扩张所带来的世界主义观念的结果，但从根本上说则是因为希腊思想遗留下一个巨大的需要填补的空缺。在《圣经·新约》的福音书之中，上帝首次被等同于希腊人所说的“逻各斯”（Logos），这一等同被历史学家们看作是“基督教教义史上所发生的最重要的事件”[注]。雅典与耶路撒冷的遗产由此而开始了至为活跃的交锋与交融，而我们所要探讨的知识论问题也就有了一个新的维度。[注]

本书将不讨论到底是希腊哲学被基督教化了还是基督教被希腊化了这样的问题，而只是着眼于希腊哲学的本质主义前提是如何面临困境而又是如何在与基督教的接触中被赋予了新的前提的。由于这样的目的，本书将以适当的篇幅来说明基督教的创世说如何可以为希腊的本质主义知识论提供一种实在论的保证，以及早期基督教思想家们[注]对信念与理性之间关系的阐述如何可以为希腊哲学中的意见世界（即人的周遭世界）提供一种“存在性的”（existential）解决。因而，在选取材料方面本书将不可避免地舍弃诸多富有深远意义的思想内容，从而在任何意义上此项研究都不会成为一部完整的思想发展史。另一方面，本书的目的亦不在于提出一部神学思想发展史[注]。从根本方面来说，本书的目的纯粹是对一段哲学历史的“复盘”（借用中国围棋术语），而不是对历史文化发展脉络的完整描述或厘清。因此，本书在方法论上是哲学的，而不是历史的或文化的。

值得说明的是，我在本书中避免了使用“基督教哲学”（Christian philosophy）这一术语。“基督教哲学”这一概念在20世纪特别得到日尔松

（Etienne Gilson）等人的倡导与发挥。在他们看来，从圣查士丁到托马斯·阿奎那的整个中世纪哲学，都将基督教信仰看作是人类理性之不可或缺的辅助手段，因而中世纪哲学就整体而言即成为基督教哲学。“基督教哲学是这样一种搞哲学的方式，它使得基督教信仰与人类理智在其中联合起来对哲学真理进行共同的探讨。”[注]日尔松试图以此来消除基督教信仰与哲学探讨在形式上的不同，从而使二者达成实质的统一。然而，即使他本人也清楚地看到，事实上根本不存在一种叫作“基督教理性”（Christian reason）的东西，而至多只能有“基督教对理性的运用”（Christian exercise of reason）[注]。从对理性的运用我们根本无法得出理性与信仰的实质统一，就好比数学在其主要任务的一个方面是为物理学服务的，但数学与物理学的界限（无论是形式上的还是实质上的）从来就没有消失也不应该消失，而且我们也并不能根据物理学家所经受的数学训练以及他们拥有的数学知识而推断出一种叫作“物理数学”（physical mathematics）的东西。

因此，虽然日尔松的“基督教哲学”概念已在欧美学术界得到相当的推广[注]，本书作者仍然坚持基督教信仰与哲学的原则性区别。坚持这种区别的关键理由在于基督教所要求的信仰是以基督教的一系列信条为基础的，而违背这些信条的人要么是异教徒，要么是所谓异端[注]；同时，信仰不仅要求人们相信一些特定的命题（比如“上帝存在”“耶稣基督乃为处女所生”等等），而且要求人们将自己投入到这一系列命题所展示和引导的生活中去。不过，基督教信仰与哲学的这种原则性区别并不妨碍我们以哲学的眼光来看待信仰以及有关上帝的许多命题。当我们在早期教父[注]的著作中看到有关信仰与理性的关系、人的自由与恶的问题的讨论时，我们完全有理由相信他们也是作为哲学家来谈论这些问题的，尽管他们的目的也许是既定的而非纯哲学的[注]。我们可以将基督教思想家们所提出的哲学看作是“有关基督教的哲学”（philosophy of Christianity或philosophy for Christianity），而不能是日尔松所倡导的“基督教哲学”（Christian philosophy）。此所谓“关于基督教的哲学”可类比于当代所讨论的“宗教哲学”（philosophy of religion）。在宗教哲学的研究中，人们既可得出有利于或倾向于某一宗教立场的结论，亦可提出不利于这一立场的结论，因而其研究是哲学性的。而“关于基督教的哲学”与所谓“基督教哲学”的不同则可类比于所谓“关于科学的哲学”（philosophy of science）与“科学性哲学”（scientific philosophy）。在这两对概念之中，引起争议的总是后者。在此意义上我们可以使用“教父哲学”（philosophia patristica）这一术语，并把它置于诸如柏拉图哲学（Platonic philosophy）或斯多亚哲学（Stoic philosophy）的同一层面上加以讨论。做出这种说明不仅是为了语义的澄明，而且更是为了达到对于文化中的复杂现象的清晰理解。

尽管并非本书作者的主要目的，本书的结论将印证一个人们时而提到但在关键点上缺乏论证的观点，即是说：西方文明并不仅仅等同于古代希腊文明的衍生，而一部西方哲学的历史亦不会如同怀特海所说的那样“是由一系列对柏拉图的脚注构成的”[注]。如果没有以《圣经·旧约》为中心的希伯来文化的参与，希腊时代的科学精神（即对知识的追求）甚至势必全然丧失其赖以立足的根基，从而长久地深陷于怀疑论的泥潭而不能得出更多的结论。在奥古斯丁第一次明确说出“相信以便理解”（Crede ut intelligas）[注]，他的这一表述让整个西方世界差不多消化了一千五百年，才在世俗哲学家中有所表达。如果我们不能把握这一表述的全面含义，我们也就不能理解康德何以要“为信仰留下地盘”。事实上，真正试图摆脱任何教义的束缚而单纯在哲学范围内解决奥古斯丁问题的努力，直到20世纪才真正出现，那就是胡塞尔所提出的现象学。现象学所要解决的全部问题可以简略地归结为：从纯粹主观的世界（生活世界，或曰周遭世界）何以能够达到客观的本质（知识）。提出这一问题的目的显然是要求普遍的客观性，而其出发点则无疑是“存在性的”，涉及一个尚未对象化或主题化的纯粹自我。当然，谈论这一问题已与本书的主题相去甚远，本书作者不过是借此表明欧洲中世纪的贡献超出了许多人本来的估价，甚至超出了诸如日尔松、马利丹（Jacques Maritain）等人不遗余力为中世纪哲学所做的辩护。今天，当中国人乐于讨论是以西学为体还是以西学为用之时，我则乐于在此提出一个典型的苏格拉底式问题：“在我们讨论是以西学为体还是为用之前，让我们先搞清什么是西学的eidos。”事实上，今天国人所谈论的西学基本都是以欧洲启蒙时代的文化理想为楷模的，而启蒙时代不过是整个西方历史上的一个片断而已。因而，如果本书能够帮助澄清所谓“西学”在哲学方面的体现，那么作者亦即达到了写作本书的部分目的。

在任何意义上都不应该将本书理解为对基督教或其他什么学说的辩护，事实上本书作者的全部意图只是希望通过“复盘”而达到对所谓以哲学为核心的“西学”的部分理解。本书作者特别希望获得有关材料方面或对特定概念的解释方面的批评。

作为一个中国人来研究西方古代时期的哲学，语言知识（特别是希腊文、希伯来文、拉丁文等古典语言）的欠缺为作者构成了真正的困难。因此，在对材料的运用和解释方面，本书尽可能充分地应用了当代西方学者的成果，作者往往仅是在比较了数种不同解释之后而选取一种或综合出一种解释。这样，本书就难免流露出耶格尔（Werner Jaeger）、康福德（Francis M. Cornford）、葛斯里（W. K. C. Guthrie）、欧文（G. E. L. Owen）、弗拉斯托斯（Gregory Vlastos）、陈康（Chen Chung-Hwan）以及曾给予我言传身教的老师傅乐安、叶秀山等众多哲学史大家的影子，也还会露出胡塞尔（Edmund Husserl）、维特根斯坦（Ludwig

Wittgenstein）、蒂利希（Paul Tillich）等20世纪哲学家或思想家的影子。其得其失，作者希望皆有引起进一步讨论的可能。

---

1. 本书中引用的希腊词汇皆采用拉丁化拼写方式，以便于更多读者阅读。鉴于希腊词汇在拼写方式上的明显可识别性，本书在引用希腊词汇时将不予专门说明。
2. 需要指出的是：古代希腊之所谓“恶”是与aretē相对的概念，因而称之为“缺陷”“错误”或者“不足”更为恰当。参见本书第78～80页有关aretē的讨论。
3. 参见陈康译注：《柏拉图：巴曼尼得斯篇》，北京：商务印书馆，1982年，第389～390页。
4. 陈康：《论希腊哲学》，北京：商务印书馆，1990年，第162页。当然，这种悲观主义特别表现在《斐多篇》中有关肉体与死亡的学说部分，而在别的地方，悲观的情调似乎并不那么突出，但从逻辑上说仍然是显明的。
5. 塞克斯都·恩披里可：《皮罗学说述要》（Loeb丛书本），I，23。
6. 塞克斯都·恩披里可：《皮罗学说述要》（Loeb丛书本），I，12。
7. 皮罗残篇8，见北京大学哲学系编译：《古希腊罗马哲学》，北京：商务印书馆，1961年，第342页。
8. 第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》（Loeb丛书本）IX，64。
9. 对于柏拉图哲学的消极方面，中世纪思想家已有很具创见的认识。比如在邓斯·司各脱（Duns Scotus）看来，柏拉图的理念论完全相容于一种彻底的怀疑论哲学。参见E. Gilson：《中世纪哲学的精神》，伦敦：Sheed & Ward，1936年，第241页。
10. 《旧约·申命记》，第6章第4节。
11. 见Frederick Artz：《中世纪的心灵：公元200年—1500年》，纽约：Alfred A. Knopf，1958年，第41页。
12. 见《圣经·旧约·箴言》第1章第7节。
13. 犹太人的散居在公元2世纪的罗马帝国时期达到顶峰。
14. Adolf Harnark：*Das Wesen des Christentums*。转引自E. Gilson：《中世纪基督教哲学史》，纽约，Random House，1955年，第5页。

15. 列奥·施特劳斯（Leo Strauss）的文章《耶路撒冷与雅典》（“Jerusalem and Athens: Some Introductory Reflections”，载*Commentary*杂志1967年6月号，第45～57页）也探讨了与本书类似的主题，但其方法和旨趣与本书相去甚远，似非同一平台上的讨论。

16. 我在此所谓“早期”约略意指经院哲学形成之前的基督教时期，其特征即是柏拉图主义与奥古斯丁哲学所居的主导地位。

17. 关于希腊神学思想的发展，可参见Werner Jaeger：《早期希腊哲学家的神学》，牛津大学出版社，1947年；以及Edward Caird：《神学在希腊哲学家中的发展》（二卷），格拉斯哥，1923年。

18. E. Gilson：《基督教哲学要理》，纽约花园城：双日出版社，1960年，第5页。

19. E. Gilton：《中世纪哲学的精神》，第12页。

20. 比如由A. H. Armstrong主编的《剑桥晚期希腊与早期中世纪哲学史》（剑桥大学出版社，1967年）就未加任何限制地使用了“基督教哲学”这一术语。

21. 一般而言，“异教徒”（pagan，gentile）指完全不信基督教的人，而“异端”（heretic）则指对教义有不同解释的基督徒。

22. 本书中所谓“教父”，系指早期基督教时期的神学思想领袖，即所谓Church Fathers，与现代英文中的“Godfathers”无涉。

23. 其实，即使对于柏拉图来说，我们也难以断定他的哲学目的就是纯哲学的，因为他所怀有的更明显的意图无疑是社会的改造与城邦政制的重建。但这并不妨碍我们从纯哲学的角度来研究柏拉图的全部对话。

24. A. N. Whitehead：《过程与实在》，剑桥大学出版社，1929年，第53页。他的这一说法由于简单明了而一再被人引用，但其所能涵盖的广度无疑是相当有限的。

25. 见奥古斯丁：《论约翰福音集》29，6；《布道集》43，7。

第一章
知识问题的提出

1. 希腊哲学的历史起点

以哲学为其主要特色的希腊古典文化的产生，可谓是环地中海文明史上的一个奇迹，因为它来得几乎完全缺乏精神上的准备期。在希腊哲学自身的历史上，第一个具有自觉哲学史意识的哲学家无疑是亚里士多德，正是他为我们指出，相对于神学家（theologi）对世界所做的神话式解释，哲学开始于自然学者（physici和physiologi，今日可分别称为物理学家和生理学家）的工作，而此类工作的先驱即是米利都的泰勒斯。注 据此我们可以将泰勒斯之前的希腊文化称作“前哲学的”文化。

前哲学时期希腊思想的典型即是在《荷马史诗》中可以看到的那种多神论，无论是外在的自然现象还是内在的心理活动，在那里都得到一种人格化的解释：罪恶的欲望是来自阿佛洛狄忒，而某人愚蠢的行为则是由于“宙斯取走了他的智慧”，英雄在战场上的非凡威力得自神给英雄注入的强力，等等。然而，《荷马史诗》中的神话并未构成一种具有严格教规的宗教，其中的诸神与凡人之间亦不存在不可逾越的界限，不仅人可以直接与神交流，神亦时时装扮成人在凡间干一些不光彩的事情。阿喀琉斯就曾遭阿波罗神的欺骗，明白过来后即对后者吼道：“你拿我开玩笑，阿波罗！待我有了权力，我一定要报复你。”注 《荷马史诗》所记述的早期神话很快就发展成为一种系统的神话发生论，即赫西俄德（Hesiod）的《神谱》（*Theogony*），宇宙万物被解释为天神（Ouranos，阳性）与地神（Gaia，阴性）的一系列交媾和生育的结果，爱神（Eros）从而成为宇宙间最强大的力量，它作为生殖力的源泉乃是“不朽的神之中最华贵的”，而且正是由于爱神的作用，世界才从最早的“混沌”（chaos）转而成为有形的世界。伯奈特（J. Burnet）的研究指出，就赫西俄德意识到宇宙有一个起始而言，“他的神谱同时也是一部宇宙发生论（cosmogony）”注。希腊哲学之产生的决定性步骤，就在于对这种神话的宇宙发生论的摒弃和一种自然的宇宙论的出现。

通过宣称万物的“始基”（archē）是水，泰勒斯成为西方历史上的第一个哲学家，并且开创了米利都学派的自然哲学传统。重要的问题并不在于米利都学派到底把什么看作是archē，而是在于这archē概念蕴含着一个统一的、同质的宇宙（kosmos）概念，即他们所说的“自然”（physis），而他们的工作也因此而被称作“对自然的研究”（peri physeōs istoriē）。在希腊文中，kosmos本意为军队的纪律注，因而当它表示宇宙时，其所表达的即是一个包含着秩序或规律的宇宙，从而也就是可以把握、可以认知的宇宙。而所谓“自然”则意为构成宇宙的全部“质料”，亦即解释宇宙的产生

与构成的唯一原则。

值得说明的是，“始基”一词本来是亚里士多德的用语，其含义等同于他所说的“动因”（aitia）注，而早期哲学家的残篇中从未出现过这个词注，故而我们可以怀疑米利都学派是否真正说到过archē。因此，如果我们可以无保留地将米利都学派的宇宙论称作一元论的，那么这种一元论的首要标志即是宇宙或自然的统一性与同质性，其关键的意义则在于表明事物表面的混乱的背后存在着更深刻的并且可以把握的秩序。在此意义上，不管米利都学派哲学家们宣称什么是自然中最重要的东西［水、“无定形”（apeiron）抑或气］，他们都可被尊为思辨科学的开创者；而且，不管他们宣称的所谓“始基”是一种还是数种，他们的宇宙论都保持是一元论的。另一方面，由于早期哲学家们并没有明确意识到生命与物的区别，故而其宇宙发生论同时也是一种生命发生论。这种一元论的科学传统经由后来恩培多克勒与阿那克萨哥拉的发展，最终则在留基伯和德谟克利特的原子论中达到顶峰。事实上，我们在当代看到的那种将生命的起源归于某种蛋白质的理论，与古代发生论的区别仅仅是精致程度上的而非实质上的。

从米利都学派的宇宙论中我们可以看到一种属于希腊人的典型思想倾向，即对自然现象进行一种不计利害的观察与评述，也就是柏拉图与亚里士多德都说到的那种纯粹的“好奇”注。在这方面，泰勒斯在几何学上的贡献对于后来希腊知识论的发展同样是至关重要的，因为正是他不仅将几何学引进希腊，而且从某种意义上甚至可以说他创立了几何学。据记载，至少有5条几何学定理的发现可以归于他的名下，即：

（1）圆由其直径分为两等份；

（2）等腰三角形的两个底角相等；

（3）如果两条直线相交，那么其对角相等；

（4）内接于半圆的三角形为直角三角形；

（5）如果底边与底角确定，那么一个三角形即已确定。注

这里提出的“定理”（theorem）无疑是数学史上的最重大进展之一；由于定理的出现，人们开始第一次与一种具有普遍性质而且脱离感觉事物的对象打交道，因为定理中所说的“直线”“圆”等形状都不是我们所能画出或感知器官所能感到的任何直线或圆，而只是纯粹的直线或圆。我们不清楚泰勒斯在提出这些定理时对几何对象的这种抽象性有了何等的明确意识，但这些定理本身确实为后来哲学家们对理智的推崇开辟了道路。据可靠的历

史记载，泰勒斯的几何学知识是从埃及人那里得来的[注]。然而，同样可靠的历史研究表明，埃及人的几何学不过是丈量土地与修建金字塔的实际工具[注]，因而他们完全以一种“工匠”的态度来对待几何学以及其他门类的知识[注]，其早熟的科学也因此而在长时间内得不到大的进展。而希腊人不仅首次开始探讨抽象的几何形体本身，而这种探讨很快就迈向了对事物之“形式”（eidos）的探讨，也就是从知觉走向了概念，从具体的实物范例走向了具有普遍意义的思想性实在。比之于米利都学派的宇宙论探讨，几何对象的抽象特性的表露为后来的哲学在积极与消极两方面的发展都给予了更大的刺激。

我们没有明确的证据来说明泰勒斯是否将他的数学知识与其宇宙论探讨联系起来，但从他的后继者阿那克西曼德的学说可以推测，整个米利都学派的宇宙图式都缺乏量的规定性。按照叶秀山的精细研究，阿那克西曼德事实上并未提出一种新的始基，他的apeiron与其说是一种实体，不如说是一种属性，也就是说，“阿那克西曼德提出这个‘无定形’是为了来说明泰勒斯提出的万物始基的。”[注]“阿那克西曼德是泰勒斯的直接继承者，他的‘apeiron’是对泰勒斯关于万物的物质始基学说的进一步说明和发展。”[注]而当阿那克西曼德提出以气（aēr）为始基时，他已注意到所谓apeiron有数量与空间（大小）这两方面的含义，认为气在空间上是不定的，但在性质上却是确定的[注]。据此我们可以推断，米利都学派的宇宙秩序乃是一种物物转换的秩序，其中物质的量的规定性只是就始基的“无定形性”而言的，并不涉及变化与运动所要遵从的法则。试图将物质性宇宙与其数量规定性统一起来的则是南意大利神秘主义的毕达哥拉斯学派，而且直到毕达哥拉斯学派的出现，我们才说希腊人开始拥有了一个相当完整的kosmos。

我们对毕达哥拉斯学派的了解仍然主要是得自于亚里士多德，而亚里士多德似乎并不承认有一个统一的毕达哥拉斯学派。每当说到毕达哥拉斯学派，他总是说“所谓的（kaloymenoi）毕达哥拉斯学派”[注]，这似乎暗示被归于毕达哥拉斯名下的驳杂学说并非总与毕达哥拉斯本人直接相关[注]。历史材料的欠缺导致人们时而将毕达哥拉斯学说视为全盘的神秘主义，时而又视为以数学为核心的科学解释。其实，毕达哥拉斯的神秘主义品性带来了对哲学的全新理解，即哲学关系到人的灵魂的“净化”与永恒生命的获得，而且这种神秘主义并不意味着与科学无缘。我们可以说毕达哥拉斯开创了一种神秘主义的科学传统，而这一传统意味着伊奥尼亚哲学家开创的自然哲学开始了与西部希腊本土所固有的宗教［酒神崇拜、奥尔弗斯教（Orphism）］的交融。对于毕达哥拉斯及其信徒来说，哲学首先是“一种

生活方式的基础”[注]，而这一理解所造成的精神质变为后来雅典哲学的价值取向塑造了最基本的品性之一。另一方面，由于对数学的执着（甚至崇拜），毕达哥拉斯学派的宇宙论为米利都学派的不足提供了必要的补充和修正。而单从其数学化的宇宙论来看，毕达哥拉斯学说并无过多的神秘性，其神秘性则主要是来自于他对灵魂之不朽本性的看法。

从亚里士多德有关的记述，我们可以将“所谓的”毕达哥拉斯学派宇宙论的主要观点大致概括如下[注]：（1）毕达哥拉斯学派所进行的仍是对自然的研究，但与早期自然哲学家（米利都学派）不同，他们并不在感性事物中寻求archai（archē的复数）；（2）万物（包括灵魂）皆由数（或数的元素）构成；（3）数乃是构成实际事物的质料（hylē）；（4）数的元素或单元是“一元”（monados），而这“一元”是占据空间的；（5）宇宙的秩序是数的和谐。

这里极为突出的一点是（1）与（3）的矛盾：一方面，毕达哥拉斯学派并不在感性事物中寻求archai；另一方面该学派又认为数就是感性事物本身。解决这一矛盾的关键在于，数与感性事物的关系其实是直到柏拉图与亚里士多德本人才得到明确的表述。在亚里士多德看来，数乃是我们对感性事物进行抽象的结果；因而，虽然数本身尚含有可感的特征，但就其可理解性而言则完全与感性事物无关。因此我们可以说，亚里士多德之所谓毕达哥拉斯学派所寻求的archai不在感性事物之中，乃是他以自己对数的抽象性的理解为基础而对毕达哥拉斯学说所进行的一种解释。这样，（1）与（3）的表面矛盾即可得到消解：（1）是亚里士多德所指出的一种引申的含义（implication），而（3）则是毕达哥拉斯学派的本意[注]。数与感性事物的混同在第欧根尼·拉尔修的记述中得到进一步的证实。他简略地将毕达哥拉斯的宇宙图式表述如下：“万物的始基是‘一元’（monados），由‘一元’而生出作为质料（hylē）的无定形的‘二元’（aoriston dyados），由一元和无定形的二元共同生出数，由数生出点，由点生出线，由线生出平面，由平面生出立体，由立体则生出可感的物体；可感物体的元素有4种，即火、水、土、空气，它们之间相互的转换就共同构成一个有生命、有心智的球形宇宙（kosmos）……”[注]因此我们就不能在解释毕达哥拉斯时走得过远，尤其不能同意黑格尔那种近乎随意的解释[注]。毕达哥拉斯事实上只是在更深的一个层次上为米利都学派所谓之无定形的宇宙寻求不变的秩序，而无定形的宇宙也就因此而成为“有定形的”（perasmenon）宇宙[注]。

在毕达哥拉斯那里，“有定形”与“无定形”甚至具有一种伦理的含义：“恶属于无定形的东西，而善属于有定形的东西。”[注]因此，尽管毕达哥拉斯本

人或整个毕达哥拉斯学派尚未明确认识到数量关系的抽象性，但他（们）这种对以数量关系为基本规定性的宇宙秩序的追求却明确为哲学指出了一个新的方向。一方面，由所谓“一元”如何能够产生出“二元”及整个的宇宙万物，这个问题很快即成为爱利亚学派关心的问题之一，并且还为原子论的形成提供了一种概念上的刺激[注]；另一方面，随着数学对象的抽象性的不断显露，对数的执着所带来的一个不可避免的结果即是对心灵的高扬和对感性世界的贬抑。这就如同罗素所说的那样：“数学是我们相信永恒的与严格的真理的主要根源，也是相信有一个超感的可知世界的主要根源……这就提示了一种观点，即一切严格的推理只能应用于与可感觉的对象相对立的理想对象；很自然地可以再进一步论证说，思想要比感官更高贵，而思想的对象要比感官知觉的对象更真实。”[注]在此意义上，毕达哥拉斯虽然还仍在早期自然哲学的范围内进行思考，但他确乎已经启示了希腊知识论中最关键的二重世界理论，而且其对数学的无条件推崇为整个西方的科学传统打下了印记。在这方面同样如同罗素所说的：“无论是就他的聪明而论或是就他的不聪明而论，毕达哥拉斯都是自有生民以来在思想方面最重要的人物之一。”[注]从柏拉图、托马斯·阿奎那到康德乃至现代的逻辑经验主义，我们都可以看到毕达哥拉斯或毕达哥拉斯学派的明确影响。

神秘主义本身其实并不是毕达哥拉斯所刻意追求的目标，而是他及其学派所直接承袭的传统，即所谓西部希腊的酒神（狄俄尼索斯，Dionysus）崇拜与奥尔弗斯教。康福德的研究表明：“正如奥尔弗斯教是狄俄尼索斯教的一次改造，毕达哥拉斯主义也可以被视为是对奥尔弗斯教的进一步改造。”[注]按照亚里士多德的记述，奥尔弗斯教乃是一种神秘性十足的原始崇拜，而人们在这种崇拜中“并不期望了解或理解任何事情，而是获得一种特别的情感从而使灵魂进入一种特别的状态。”[注]灵魂的这种特别状态被称为theōria，即崇拜者们所共享的一种激情的沉思（passionate sympathetic contemplation）；通过theōria，灵魂就可以摆脱身体的束缚从而得以净化，最终达到与神的合一。毕达哥拉斯承袭了这种有关theōria的观念，但却通过数学的研究方法的引入而使theōria的内容得到了理智化，心灵的净化手段从而从原始的膜拜转向科学的探索，而theōria一词亦即开始获得亚里士多德所追求的那种“理论”的含义。依据海拉克雷德（Herakleides）的说法，正是毕达哥拉斯第一次为人指出了三种生活方式，即“理论的”、实践的和享乐的。[注]而亚里士多德在其《尼各马可伦理学》中接受的就是这种分类。毕达哥拉斯还将人分为三种：一种人来到世上就是做买卖，另一种人专搞竞技，而最高等的人来到世上是为“静观”（theōrein：to look on）。[注]由此我们可以断定，作为神秘主义教主的毕达哥拉斯同时也是一个科学共同体的带头人：如果说他的宗教倾向为

其科学研究蒙上了面纱，那么也可以说他的科学倾向使其宗教获得了理智的内容，他对灵魂净化的追求很容易导向“对智慧的追求”（philosophia，即哲学）。

米利都学派与毕达哥拉斯学派所提出的大多数见解今天都已不再是哲学问题，他们在科学思想方法上的贡献远远要大于他们在哲学上的贡献。尽管如此，他们在哲学上的重要性仍然是明显而突出的，这主要表现在他们所提出的那个含有秩序的宇宙以及对这宇宙秩序的确认方式之中，前者蕴含着作为整体的世界（the world as a whole）注这一形而上学概念，而后者则蕴含着知识论的大部分讨论内容。他们的工作都决定性地促成了哲学思维与传统神话及宗教的分化。然而，这里所分化出的东西毕竟还是相当混杂的，我们尚难在其中分辨出哲学和科学的内容。人们已经相当充分地意识到哲学与早期神话及宗教的分离，而哲学问题的全面展现还期待着下一次分离，即哲学与科学的分离。

---

1. 亚里士多德：《形而上学》IV，1005a3l；I，983b20。
2. 见W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第一卷，剑桥大学出版社，1962年，第27页。
3. John Burnet：《早期希腊哲学》，伦敦：Adam & Charles Black，1930年（第4版），第7页。
4. John Burnet：《早期希腊哲学》，伦敦：Adam & Charles Black，1930年（第4版），第9页。
5. 亚里士多德：《形而上学》，1003b23～24、1013a17。
6. John Burnet：《早期希腊哲学》，第11页。
7. 见柏拉图：《泰阿泰德篇》，155d；亚里士多德：《形而上学》I，982b12。
8. （1）、（2）、（3）、（5）由Proclus记载［见H. Diels与W. Kranz编订的《前苏格拉底哲学家残篇》（以下简称DK），1，A11与A201］；（4）则见于第欧根尼·拉尔修《名哲言行录》I，24。完整的叙述可见W. K. C. Guthrie《希腊哲学史》第一卷，第53页。
9. 希罗多德：《历史》II，109；亚里士多德：《形而上学》I，981b23。
10. 柏拉图：《法律篇》，819b。

11. 参见梅森：《自然科学史》（周煦良等译，上海：上海译文出版社，1980年）引证的一份埃及纸草书（第13页）："要用心学习书写，这会使你摆脱一切艰苦劳动，成为一位有名望的官员。书吏不要参加任何体力劳动，他是发号施令的人……"据称，这是公元前1100年左右一位父亲对其儿子的劝告。

12. 叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，1982年，第50页。

13. 叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，1982年，第54页。

14. DK12，A6。北京大学哲学系编《古希腊罗马哲学》（第12页）将这段话中的megethei译成"在种类上"，明显误解阿那克西曼德的原意。

15. 这种称呼比比皆是，如《形而上学》，985b22、989b29等处。

16. 参见W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第一卷，第154页。

17. 参见W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第一卷，第182页；John Burnet：《早期希腊哲学》，第83页。

18. 见亚里士多德：《形而上学》，985b22以下、987b25以下、989b29以下。

19. 正是由于毕达哥拉斯及其学派未能指出数与感性事物的不同，亚里士多德才责难他们混淆了形式因与质料因。参见亚里士多德：《形而上学》990a19以下与1093al以下。

20. 见第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》VIII，1，25。拉尔修的材料得自公元前1世纪Alexander，而后者称他对毕达哥拉斯的了解是根据一些毕达哥拉斯学派人物的回忆录，看来是较可靠的材料。

21. 黑格尔认为毕达哥拉斯学派使感性事物成为了"精神实体"，当代的所有研究都已成功地排除了作这种解释的任何可能性。参见黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1983年，第218页；叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》，第64~71页。

22. 参见叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》，第72页。

23. 亚里士多德：《尼各马可伦理学》II，1106b29。不过，亚里士多德只是说毕达哥拉斯学派"猜测"到这一点。

24. 毕达哥拉斯学派称"一元"占有空间，这事实上就已经是一种原子论了，

而从这种时间上的一元论可逻辑地过渡到一种空间上的多元论。参见F. M. Cornford：《从宗教到哲学：西方思辨之起源研究》，新泽西大西洋高地：人文出版社，1980年（重印本），第212~213页。

25. 罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆，1963年，第64页（译文略有改动）。

26. 罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆，1963年，第55页。

27. F. M. Cornford：《从宗教到哲学》，第198页。

28. 亚里士多德：《残篇》45条，1483a19。

29. 见John Burnet：《早期希腊哲学》，第98页。

30. John Burnet：《早期希腊哲学》，第98页。

31. 这里所谓的“作为整体的世界”是指物理意义上对世界的认知，与当代哲学家赵汀阳提出的包含内在政治秩序的整体世界（“天下”）不是同一平台上的概念。古代希腊思想家关注城邦级别的“政制”（politeia），但似乎从未关注适用于“世界”的“政制”问题。即便是到了拥有所谓“万民法”（jus gentium）的罗马帝国时代，亦未出现中国式的“家—乡—国—天下”的政治秩序设计。参见赵汀阳：《天下体系：世界制度哲学导论》，南京：江苏教育出版社，2005年。

2. 逻各斯

从毕达哥拉斯之后的诸家哲学中我们可以看到一条日益清晰的线索，即感性世界日益受到轻视，而传统的宇宙论也逐步被超越。赫拉克利特就表明朝这个方向发展的趋势。一方面他仍在继续早期自然哲学的工作，把万物的起源归诸火：火的浓厚为水，水的浓厚为土；土的稀薄为水，而水的稀薄复为火[注]。这里我们看不到什么新的哲学内容，他不折不扣地是在继续米利都学派与毕达哥拉斯学派的工作。在这方面我们显然不能完全同意康福德的一个著名论断，即："任何将赫拉克利特表现为对米利都学派工作的继续的企图都明显是错误的。他根本就是米利都学派的对立面——即神秘主义倾向——的倡导者。"[注]事实上，赫拉克利特的著作仍然叫作《论自然》（*Peri physeōs*）[注]，因而我们不能在解释他的学说时走得过远。然而在另一方面，赫拉克利特确实因为提出了"尺度"（metron，或译作"分寸"）和"逻各斯"（logos）概念而获得特别的重要性，并且在相当程度上走上了神秘主义的道路。在他看来："这个世界对于一切存在者来说都是同一的……它过去、现在和未来永远是一团永恒的活火，在一定的尺度（metria）上燃烧，又在一定的尺度上熄灭。"[注]"火凭借统治一切的逻各斯，通过空气而化为水……"[注]另据转述："火产生了一切，一切都服从命运。"[注]"一切都遵从命运而来，命运就是必然性……命运的本质就是那贯穿宇宙实体的逻各斯。"[注]由此可以看出，希腊哲学文献中首次出现的这个"逻各斯"概念开始以相当不同的方式描述宇宙运动（"活火"）所必须遵从的法则，其基本含义则可对应于"尺度""神""命运"或者"必然性"。特别值得注意的是，这逻各斯本身并不是始基，而是决定着他所谓"上升道路"与"下降道路"的东西。逻各斯完全不是自然世界的一部分[注]，这一点使赫拉克利特远远超出了此前哲学家的视野。

然而，logos一词在公元前5世纪乃是希腊文中的一个常用词，其含义的多样性使得赫拉克利特学说成为最难澄清的古代学说之一。按照叶秀山的研究："作为一个词语，logos是多义的，但作为一个哲学范畴，我们主张基本上读作'尺度'，它的意义与metron相同。在注意到它的'数'的关系时，我们也不反对把它译作'规律'。"[注]这种理解确实可以勉强地解释前面几段引文中的"逻各斯"，而且可以清楚地表明赫拉克利特与其先行哲学家之间继承与发展的关系。然而这种理解却无法说明，既然已经有了现成的metron概念，赫拉克利特何以还要挑出一个含义混杂的常用词来替换它。我在此试图说明，在逻各斯一词的日常含义（话语）与其技术性含义之间

有着一种意义深远的联系，而理清这一点对于我们理解整个希腊知识论都是极为重要的。

葛斯里在其包罗万象的《希腊哲学史》中列举出逻各斯一词在公元前5至前4世纪最通常的11种含义(注)，值得转述如下：

（1）任何说出的话（故事、叙述、介绍、演讲等）。对事实情况的说明。非常突出的一点是，logos一词常在与事实相对立的意义上被使用。比如索福克勒斯悲剧中的人物说："如果我不过是在名义上（in logoi）死去，而事实上却安然无恙，这对我有何伤害？"阿那克萨哥拉的残篇7也表明了这种对比："我们既不能通过logos也不能通过事实来认识到……"此外，该词在《荷马史诗》中还表示"虚假的言谈"。

（2）由"介绍"这一含义而引申出"值得一提"的意思，进而也就有"名誉"或"名声"的意思。

（3）思虑，思前想后，在心中自言自语。在此意义上，逻各斯对立于一般的感知。

（4）原因、理由、论证。希腊悲剧中就常有"她根据什么logos才送祭品去的"或者"由于什么logos你竟不开口"这样的问句。在阿里斯托芬与苏格拉底那里，logos则明确指"表达出来的（说出的）理由"。

（5）名副其实的东西，真相。比如，"符合logos的国王"（a king in the true logos）意指名副其实的国王。

（6）尺度，标准。比如说"这些人尚未达到60岁的logos"。

（7）对应，关系，比例。后来柏拉图与亚里士多德也常在此义上使用该词，用以表示严格的数学比例。

（8）一般的原则或规则，这乃是（7）的进一步推广。

（9）由（3）与（4）的进一步引申，logos则进一步获得理性能力（faculty of reason）这一含义(注)。特别是在公元前4世纪，许多作者提出人之所以不同于动物，是由于人拥有logos。

（10）公元前4世纪logos还常指定义，即语言对事物本质的表达。

（11）可指共同达成的见解，表示"一致同意"。

这里的（6）、（7）乃至（8）的含义都与“尺度”的解释相关，意指独立于万物而又规整万物的东西，亦即是对于所有人都是共同的东西。然而，“尺度”概念本身却无法表明逻各斯是说出的东西也是可以听见的东西。正是由于逻各斯是语言的一部分，赫拉克利特才说：“如果你们不是听我本人而是听我的逻各斯，承认一切是一，那么你们就是智慧的。”[注]因此，逻各斯既是宇宙运动的原则，亦是人的灵魂（思想）的原则，“逻各斯是灵魂所固有的”[注]。至此，希腊宇宙论的探讨第一次开始联系于人的思想与表达（语言），而由于这一联系，尽管我们还不能说宇宙等同于思想，但至少可以说宇宙的法则乃是在语言中得到表露的，因为宇宙的法则与语言的法则是同一的。这样我们就能理解赫拉克利特为什么一方面说逻各斯对于所有人都是共同的，[注]另一方面又说：“思想对于所有人都是共同的，”[注]而且“智慧只在于一件事，就是认识那善于驾驭一切的思想。”[注]对于赫拉克利特的逻各斯概念，公元3世纪的塞克斯都·恩披里可的解释倒显得特别有价值。在他看来，逻各斯是这样一种东西，“通过分享它，我们就成为有思想能力的（logikoi）”[注]。不过，说“逻各斯对于所有人都是共同的”，并不意味着所有人认可的东西才是真实可靠的；在赫拉克利特看来，情况正好相反，正是对于这共同的东西大多数人却视而不见：“逻各斯虽然对于所有人都是共同的，多数人却不加理会地生活着，好像他们有着一种独特的智慧似的。”[注]“对于逻各斯，对于他们须臾不能离的那个东西，对于那个指导一切的东西，他们格格不入……”[注]由于这逻各斯概念的提出，赫拉克利特仿佛自觉获得了一种傲视前人与同代人的资格，从荷马、赫西俄德到毕达哥拉斯都不再在他的眼里，因为这许多的博学者都没有抓住那本来应该抓住的东西，那就是语言与思想（灵魂）。正如灵魂有高尚与卑俗之分[注]，语言亦有对错、真假之分[注]，但达到智慧的唯一道路仍然是语言。从这里我们可以发现一种转向，即从对外在自然的研究转向对思想自身内容的探讨，转向对语言形式本身的真假的探讨。待我们考察智者以及苏格拉底、柏拉图哲学的时候，赫拉克利特的逻各斯将变得更加意义不凡：“……语言（logos）意指着万物（pan）而且使万物摇来荡去，语言还具有真和假（alēthes te kai pseudēs）两种形式。”[注]

由于“逻各斯”的提出，赫拉克利特也就将灵魂（psychē）当作了宇宙的根本原则，这有一段未引起太多注意的亚里士多德的记述为证：“赫拉克利特将psychē当作他的第一原则（始基），因为他将psychē等同于万物所由生出的蒸汽，他还说psychē是万物中最无形的东西……”[注]另一方面，灵魂所固有的东西就是逻各斯。他这种对灵魂与逻各斯的执着使其制造了多

重的对立。一方面是灵魂认识与感官的对立，灵魂是认识真理的唯一手段，而一般人的意见则只能是“儿戏”。[注]只有在高贵的灵魂的引导下，眼睛与耳朵对于人们来说才不致是“坏的见证”。[注]他还以一句非常机智的话来嘲笑荷马那种对可见事物的偏爱：“有些捉虱子的小孩……向他（荷马）说，我们看见并且抓到了的，我们把它放了；我们没有看见也没有抓到的，我们还把它带着。”[注]这种对感官的不信任可以解释他何以要说“自然（physis）喜欢躲藏起来”。[注]即是说，自然不是人们可以看到和听到的，只有灵魂才能深入到自然之中。然而他有关灵魂的其他许多说法[注]，都表明他的神秘倾向是十分明显的。另一方面则是逻各斯与流变不已的世界的对立，而这一对立启示着“逻各斯”一词更深一层的含义。按照前文引述的葛斯里给予logos一词的第三种含义（思虑），逻各斯对立于感知，而这一层对立可相应于灵魂与感觉的对立。而按照最关键的第一种含义（话语、言辞），逻各斯又对立于事实。这样，赫拉克利特就以一种神秘的形式表述了世界的二重化：一方面是那统摄万物、贯穿宇宙的逻各斯（“我的逻各斯”），另一方面则是宇宙的永恒流变，而在这个流变不已的世界中，“我们走下又不走下同一条河，我们存在又不存在”[注]。宇宙万物的变化是如此剧烈，以至于“人不能两次踏进同一条河流”[注]。这里没有任何标准可以遵循，从而只有“战争是万物之父，万物之王。它使一些人成为神，使一些人成为人，使一些人成为奴隶，使一些人成为自由民。”[注]这里关于流变与斗争的说法，与其说是黑格尔式辩证法思想的萌芽，不如说是对现实世界的彻底否定，是赫拉克利特个人意志极度膨胀的产物。正是因为面对这变动不居、无从把握的世界，赫拉克利特才要求人们服从他的逻各斯，就像城邦要服从法律一样，而“法律就是服从一个唯一者的安排”。[注]这样，逻各斯就成为了个人色彩极为浓厚而且几乎完全缺乏公共标准的“命令”，而他本人则要借此命令向古人、向同代人、向一切人开战，从而达到他所谓的“不可见的和谐”[注]，亦即一般人未曾想到过的那种以强力带来的秩序。

如果以上的解释具有历史的准确性，我们就有理由将赫拉克利特描述为古代的非理性主义者，甚至可以说是一个古代的尼采。他的这种非理性主义在当时一定产生了一种强大的震颤，因为他对万物皆流、无物常在的挑明几乎永恒地具有逻辑的有效性，而这个变动不居的世界与逻各斯的强烈对比无疑将导致人们对思想与语言本身的关注。我们以后特别是在柏拉图哲学中看到的对现象与实在、意见与知识的区分无疑是在此得到了首次表达，当然这还只是一种粗糙、神秘而且极端化的表述。无论赫拉克利特本人的意图如何，他的确已经使自然哲学走到了一个限度，从而要人们转向

另一个更新的探讨领域。也无论他的思想给人们造成的是惶惑、不满还是激励，他的思想在以后历史的每一个时代都将是人们需要认真对待的。

---

1. 第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》IX，9（DK22，A1）。
2. F. M. Cornford：《从宗教到哲学》，第184页。我只是说不能完全同意，而不是完全不能同意他的这一论断。
3. 第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》IX，5。据他的说法，赫拉克利特的这一著作分为三部分：论宇宙、论政治与论神。
4. DK22，B30。
5. DK22，B3l。
6. DK22，Al。
7. DK22，A8。
8. 参见Kathlteen Freeman：《前苏格拉底哲学家导读》，牛津：Basil Blackwell，1959年（第2版），第116～117页。
9. 叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》，第107页。
10. W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第一卷，第420～424页。
11. 柏拉图正是在此意义上提出所谓“mythos-logos”的对立的。见其《蒂迈欧篇》，26e。
12. DK22，B50。
13. DK22，B115。
14. DK22，B2。
15. DK22，B113。
16. DK22，B41。
17. 见塞克斯都·恩披里可：《驳数学家》VII（＝《驳逻辑学家》I），131（DK22，A16）。不过，塞克斯都接下来的说法却是相当成问题的。
18. DK22，B2。
19. DK22，B74。
20. DK22，B111：“……如果他们有着鄙俗的（barbarous）灵魂的话。”值得注意的是，希腊语中“barbarous”一词原意为“异族的”“非希腊

的”或“不懂（说）希腊语的”，而“野蛮”“粗俗”这样的含义是在希腊文化全面繁荣之后才获得的。在此，所谓“鄙俗的灵魂”应指不能理解自身语言的灵魂（Burnet即是如此翻译的，见其《早期希腊哲学》，第133页）。由此可以更显出赫拉克利特所谓“逻各斯”是说出的东西而非外在于人的东西；与其说“逻各斯”是宇宙运动的尺度，不如说是对这一尺度的语言表达，亦即“对宇宙本质的陈述”。参见Edward Hussey：《赫拉克利特的认识论与意义论》，载Malcolm Schofield与Martha Nussbaum合编：《语言与逻各斯：古代希腊哲学研究》，剑桥大学出版社，1982年，第34、57页。

21. DK22，B87：“蠢人无论听到什么logos都激动不已。”B108：“我听过许多人的logoi，但其中没有一个人认识到……”这里我们可以看出，logos一词的日常含义对他所谓宇宙尺度有一种对应关系，而他所强调的乃是一般人的logos尚不足以把握宇宙的尺度。

22. 柏拉图：《克拉底鲁篇》，408c。

23. 亚里士多德：《论灵魂》I，405a25。

24. DK22，B70。

25. DK22，B107。尽管“眼睛比耳朵是更可靠的见证”（B101a），但毕竟仍是不可靠的见证。

26. DK22，B56。

27. DK22，B123。

28. 比如B98：“灵魂在阴间嗅着。”B45：“灵魂的边界你是找不到的。”特别是对于B98这句，我们几乎无法给出可以理喻的解释。

29. DK22，B49a。

30. DK22，B91。

31. DK22，B53。

32. DK22，B33。另见B32：“只有一个人是唯一智慧的人。”

33. DK22，B54：“不可见的和谐比可见的和谐更好（或更强）。”这里“可见的和谐”可能暗指毕达哥拉斯学派所谓“数的和谐”，而他本人所谓“不可见的和谐”则可能是讽刺，借此表明他对和谐的鄙视。

3. 从逻各斯到真理

赫拉克利特无疑是以一种粗犷的形式提出了逻各斯（思想、语言）与感知世界的分离，这在西方哲学史上当然构成了一场意味深长的革命[注]，但它在当时引起的直接结果则近乎全面摧毁了人们所习以为常的世界，以致世间万物既存在又不存在，而某物既是它本身又不是它本身。这种叫人痛苦困惑的学说开始从根部瓦解希腊语言中基本词汇的确定性，而系动词“是”（to be，亦可表示存在）首当其冲地成为最显著的牺牲者，甚至它的最日常的用法也受到来自赫拉克利特的逻各斯的强劲挑战，因为“是”（在）与“不是”（不在）之间丧失了起码的界限。这种矛盾所带来的纷争是如此难以调和，以致最终可以诉诸的手段只能是战争，而战争中胜者的逻各斯则成为众人所必须无条件服从的法律。显然，对于那些不希望冲突的人们来说，一种新的哲学正处在期待之中，而且这种新的哲学将证明逻各斯的对象是存在的而非不存在的，亦即证明逻各斯自身的对象是无矛盾的。

这样一种新哲学首先由巴门尼德提出并且最终在柏拉图那里达到顶峰，共同构成了希腊哲学中最富有光彩然而也是带来更多困惑的片断。在比之于赫拉克利特时，康福德曾做出这样的评述：“赫拉克利特是一位先知，他所预见的逻各斯只能在矛盾中表达；巴门尼德也是一位先知，而他所预见的逻辑将不容忍任何矛盾的迹象。”[注]巴门尼德确实提出了一种基于逻辑的形而上学，但这尚不足以构成他全部的独创性与深刻性。巴门尼德真正卓越的贡献在于他提出了一种以逻各斯为前提的真理概念，而不在于他的逻辑所蕴含的存在的无矛盾性思想。在这一点上，倒是一位古代人物的记述可以为我们提供更多的启示：“灵魂高贵的巴门尼德与（人们的）杂多意见（polydoxai）毫不相干，他以思想（noēsis）取代了想象（phantasia）的欺骗。”[注]

从亚里士多德到当代的研究者几乎一致将巴门尼德学说的核心内容归于他关于“存在者”（to eon，what is）的思想。在亚里士多德看来，巴门尼德的独创之处就在于他主张“存在（to eon）之外不存在非存在……因而只有一种东西存在，即存在者本身”。[注]按照这种理解，许多人解释巴门尼德残篇（B4）中的“estin”（it is：“它存在着”）时，自然就认为其主语（“它”）就是“to eon”，从而将“estin”读成“to eon estin”（What is, is：“存在者存在着”），并进而将巴门尼德之所谓“真理之路”的全部内容归结为“存在者存在着”这么一句同义反复的命题。而为证明“to eon estin”并不只是重言式命题，伯奈特甚至断言巴门尼德所谓“存在者”实指

的就是毕达哥拉斯学派所宣称的“一”，从而认为“巴门尼德并不如同人们所说的那样是唯心主义之父；相反，整个唯物主义都立足于他关于实在的观点。”康福德以及拉文（Raven）亦持类似观点，认为巴门尼德的真理论就是对毕达哥拉斯学派宇宙论的延续与发展。罗斑（Leon Robin）索性将全部巴门尼德哲学归结为一种“关于存在的哲学”，并提出巴门尼德的所谓真理完全受制于“存在者”的本体实在性。北京大学哲学系编译的《古希腊罗马哲学》也按照这一传统理解将巴门尼德所说的“estin”与“ouk estin”分别译作“存在者是存在的”和“存在者是不存在的”。叶秀山则将其译为“有物存在”，似乎暗示“estin”的主语并非很确定，而只是某物（something）。

然而，巴门尼德的残篇毕竟未表明“estin”的主语到底是什么，以致有些学者甚至认为所谓“它”根本不指任何东西，就如同德国学者弗兰克尔（H. Fränkel）所说的那样：“巴门尼德主要是以一种非人称的方式来使用“estin”的，就好比（在英文中）it rains ＝ raining takes place（下雨了）。”这就是说，当巴门尼德说“estin”时，他只是说“存在啦！”或更简单的“存在！”但是，弗兰克尔的这种大胆猜测仍然是缺乏说服力的，因为巴门尼德显然是在证明什么是存在的，而不仅仅是说“存在啦！”或“存在！”

直到1960年欧文（G. E. L. Owen）的“爱利亚学派问题”一文发表，上面的疑惑才有了获得解决的可能。欧文指出“to eon”不是“estin”中的主语，因为巴门尼德显然是在论证“它存在”而反对“它不存在”。因而，尽管“to eon”可以是对这里的主语（“它”）的合适描述，但关键的问题却在于如何证明这个“它”何以也是存在者，而这种证明不是自明的。如此看来，真理之路的全部问题即是论证“它存在还是不存在”（estin ē ouk estin），而“存在者存在”（to eon estin）这一逻辑命题（自明命题）恰恰是被用作论证的关键论据之一。因而所谓“它”必定不同于“to eon”。同样，“estin”的主语亦不会如同康福德等人主张的那样是“一”或“唯一的存在”，因为巴门尼德残篇B8关于“一”的讨论只是在证明了“estin”之后提出的真理之路上的一系列“标志”（sēmata）。最后，“estin”也不可能没有主语，因为残篇B8之后确实提出了这个“它”的一系列“标志”（特征），而且女神在B8.8～9明确说“我不允许你说也不允许你认为‘它’是来自不存在者的，因为任何不存在者都既不能被说也不能被想”。欧文由此得出结论说，巴门尼德“真理之路”的根本目的就在于证明：“可说与可想的东西必须存在：因为它能够存在，而不存在者却不能存在。”因此，“B2所宣称存在的东西就是能够被说或被想的东西，对此的证明是：如果被说或被想

的东西不存在，那么它也就不能被说或被想。”[注]这样，所谓“它存在”就是指思想对象（noeton）的存在，而“estin”的主语当然即可确定为“能够被说出或被思想的东西”。

“Estin”主语的确定使我们对巴门尼德真理之路的整体构架获得了一种极为清晰的理解：他无疑是从思想事实出发进而推论出思想对象的存在，而这一推理方式可以并不夸张地类比于笛卡尔的“Cogito，ergo sum”（我思，故我在），因为二者都从一个预先的假定（estin或cogito）出发，通过证明其反面的谬误从而说明此假定的真实性[注]。这样，我们就可以理解女神在序言中何以要告诫巴门尼德不要遵循那条众人所习惯的道路，以茫然的眼睛、轰鸣的耳朵以及舌头为准绳，而是“要根据逻各斯来判断我所给出的有争议的证明”[注]。正如伯奈特指出的那样，这里的逻各斯一词是首次具有后来苏格拉底、柏拉图所说的理性论证的含义[注]。

现在我们来展示巴门尼德残篇B2～6的论证。女神首先指出，人们只能设想两种探究道路：（1）真实的道路：思想对象是存在的；（2）错误的道路：思想对象是不存在的。（2）之所以错误，是因为人们无法认识不存在的东西。既然（2）是不成立的，所以（1）就是真实的，“因为能够被思想的东西与能够存在的东西是同一的”[注]。女神进而论证说：因为可被思想的东西是可能存在的，而不存在者却不可能存在，所以可被思想的东西必须存在[注]。而无知的大众却认为，思想对象存在与否都是一回事[注]。由此女神就开始转入B8以下关于“to eon”的讨论：我们现在只有一条路可走，即承认思想对象是存在的，而在这条路上有许多“标志”（sēmata：tokens，symbols）表明“存在者”是非产生的、不可灭的，是无始无终而且不可动的；“存在者”既不在过去存在，也不在将来存在，而是“现在”就存在，从而是绵延不断的存在。存在者不可能产生于不存在者，因为正如已经证明的那样，我们不能说也不能想任何不存在的东西。上面的判断的根据都在于：思想对象是存在的还是不存在的？既然回答是肯定的，那么存在者就必定是统一、永恒而且不灭的。

正是由于对巴门尼德上述论证过程的认识不清，许多研究者才提出了诸如巴门尼德是否认为存在者思维之类的问题。如此看来，康福德所谓巴门尼德并不认为“A存在”意味其“A思想”[注]，就根本不是对巴门尼德的辩护，而是提出了一个与他无关的问题。

因此，巴门尼德的“存在者”概念是作为思想对象而提出的，它的提出方式本身即已表明他与前此自然哲学家们所追寻的“始基”相去甚远了，同时也表明巴门尼德有关存在者的讨论完全与任何一种宇宙论无关。“巴门尼德

不是作为宇宙论者来写作的，他是作为一个第一流的哲学先驱而写作的，而任何试图将他置于他本人所反对的传统中去的尝试，都势必将他降为二流的作者。”[注]

赫拉克利特由于提出那主观色彩浓厚的逻各斯而开始从内部瓦解宇宙论哲学的基础，巴门尼德则通过提出一种基于逻各斯的方法以及作为思想对象而存在的存在者概念而最终使得哲学从科学中分离出来，这毫无疑问是西方哲学史上一次真正的革命，自然也是我们在前苏格拉底时期所能看到的一个峰顶。对于巴门尼德来说，作为思想对象而存在的“存在者”的首要特征即是它的非时间性，这是哲学史上第一次提出非时间性的“永恒”（eternity，而非everlasting）概念[注]，因而“存在者”无论如何都不再是自然哲学家们所探讨的宇宙本性（physis），而且存在者也是有限的感知所无从把握的。另一方面，由于希腊文（以及整个西方语言）中的系动词“是”都可表示存在，因而其所谓“存在者”（to eon：what is）在更直接的意义上更应理解为“所是者”，故而它是一个在认识与存在两方面都具有深刻含义的概念。在“所是”方面，“to eon”可以理解为“本质”。“巴门尼德的存在体现了一种本质的意义。当然，巴门尼德自己并没有提出这个概念，他只是用了‘存在’，但他的存在既然是固定的、永恒的，是‘一’‘全’，是无始无终的，所以就不是一般的、具体的物质形态，而是事物的本质。”[注]在此意义上我们可以说，巴门尼德哲学首先是一种知识论而不是一种本体论（ontology），或者至少是以一种知识论为前提的本体论，而由这种关系到事物之本质的知识论向柏拉图理念论的过渡将是一个非常自然的过程。我们也将看到，从巴门尼德、柏拉图到亚里士多德的希腊哲学都是从本质（“所是”）的角度来探讨存在问题的，因而并未提出一种严格意义上的本体论。存在与本质的分离（亦即本体论问题的真正产生）乃是中世纪哲学家们最伟大的贡献之一。

看来，思想与其直接对象（所思、所是、存在者）的一致性即是巴门尼德所谓的“真理”（alētheia）之“不可动摇的核心”，而相对于这真理的就是不含“真实信念”（pistis alēthēs）的“凡人意见”（brotōn doxai）[注]。残篇B8.50以下就是他所给出的类似某种宇宙论的“凡人意见”。根据康福德的研究，所谓“意见”（doxa），并不完全对应于英文中“opinion”一词，其主要含义包括：（1）向感官所显示的东西；（2）似乎真实的东西（what seems true）；（3）似乎正当的东西（what seems right）。因此所谓“doxa”亦包括事物的表面现象本身[注]，而用德国学者施瓦布尔（H. Schwable）的话说，所谓“doxa”就是指“die Welt so wie sie für die Menschen da ist”（为人所是的那个世界）[注]。据此我们可以认为，巴门尼德所谓真理与意见的不同也就是本质与现象的不同，因而“真理之

路”与“意见之路”就并不分别代表当时两种对立的哲学体系，而是如同康福德所说的那样是指两种不同的思想方式[注]。“真理之路”乃是按事物如其所是的本身去探究，“意见之路”则是按事物为我所是的样子（现象）去探究。当然我们在此无法断定巴门尼德本人到底是否认为意见之路也有很大价值，但他对这两种不同思想方式的阐明本身却为我们提供了一幅相当清晰的图景。在这个图景之中，逻各斯（理性、思想）而且唯有逻各斯可以直接把握本质（存在者），或者说，本质是思想的直接产物或对象，因而“真理之路”乃是一条神性的道路，而在凡人的世界中一切都不过“看起来如此”[注]，因而也就是“非本质的”（非存在的）。巴门尼德也许对这“意见之路”还有更多的说法[注]，但仅从留下的残篇中我们看不出他是否认为这两条道路有相互沟通的可能，反倒暗示两者间的区别乃是天壤之别。因此，在知识论上他并没有提出我们如何才能认识到那永恒且完整无缺的“本质”（存在者），反倒可能认为凡人作为凡人是永远达不到真理的。“巴门尼德未能成功做到的是在真理与其赝品之间建立一种逻辑关系，也未能确立现象世界的逻辑地位。”[注]在此意义上我们可以说，如果巴门尼德的确以赫拉克利特的流变学说为自己的对立面，他也没有成功地全然克服流变学说所可能招致的一切后果；然而巴门尼德确实成功地建立了一个世界，即思想本身所固有的真理世界，他进而将有关流变的一切想法都贬为凡人的意见，其真其假也就似乎无关宏旨了。

---

1. 葛斯里将这场革命归于巴门尼德（见其《希腊哲学史》第二卷，剑桥大学出版社，1965年，第25页），但事实上已经发生在赫拉克利特那里了，而巴门尼德则是试图解决这一革命所招致的破坏性结果。

2. F. M. Cornford：《柏拉图与巴门尼德》，伦敦：Kegan Paul，Treneh，Trubner & Co.，1939年，第29页。巴门尼德在写作风格上承袭了希腊的神话史诗传统，因而显然具有“先知”的品性。

3. 蒂孟（Timon）语，见第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》IX，23。

4. 亚里士多德：《形而上学》I，986b28~30。亚里士多德的这种理解显然是以他自己的哲学兴趣为出发点的。

5. John Burnet：《早期希腊哲学》，第182、184页。他还说：“（巴门尼德）仅仅是说：What is，is。我们无法真正怀疑这就是他所说的body。”（第178页）

6. 见F. M. Cornford：《柏拉图与巴门尼德》，第35页；《从宗教到哲学》，第217页。J. E. Raven：《毕达哥拉斯学派与爱利亚学派》，剑桥大

学出版社，1948年，第176页。

7. 见罗斑：《希腊哲学与科学精神的起源》，陈修斋译，北京：商务印书馆，1965年，第111~112页。

8. 叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》，第143页。

9. H. Fränkel关于此问题的文章发表于《古典语文学》杂志，41卷（1946）。我在此是引自G. E. L. Owen：《逻辑，科学与辩证法》，伊萨卡：康奈尔大学出版社，1986年，第10页。较细的中文《希腊哲学史》第一卷（汪子嵩等著，北京：人民出版社，1988年）也认为讨论“estin”的主语是没有意义的，并认为其逻辑主语根本不指任何东西（第607页），但却没有为此提出任何值得考虑的理由。此外很奇怪的一点是，该书作者提到了欧文的《爱利亚学派问题》一文，但似乎完全没有对其中的关键论证做出任何反应。

10. “Eleatic Questions”，原载《古典学季刊》，N.S. 10（1960），第84~102页。后收入他死后出版的文集《逻辑、科学与辩证法》，Martha Nussbaum编，康奈尔大学出版社，1986年。

11. DK28，B8.15：“我们的全部判断的根据都在于：estin ē ouk estin?”

12. 见F. M. Cornford：《柏拉图与巴门尼德》，第35页。

13. G. E. L. Owen：《逻辑、科学与辩证法》，第15页。

14. G. E. L. Owen：《逻辑、科学与辩证法》，第15页。Jonathan Barnes在其两卷本《前苏格拉底哲学家》（伦敦：Routledge & Kegan Paul，1979年）上卷（第163页）原则上接受了欧文的结论，但认为巴门尼德所谓存在的东西并不如同欧文所称的那么特定（思想对象），而是泛泛地指巴门尼德所要探究的东西。在此，我们与其采纳Barnes的看法，还不如回到欧文那里去，因为如果巴门尼德所要证明存在的东西仅指他所要探究的东西，他是用不着如此煞费苦心的。不过，考虑到巴门尼德所谓“探究”（dizēsios）是根据逻各斯的指引的，亦即一种严格的思想活动，故而Barnes的解释仍然是值得考虑的。

15. G. E. L. Owen：《逻辑、科学与辩证法》，第16页。

16. DK23，B1，35。

17. John Burnet：《早期希腊哲学》，第173页注释1。

18. DK28，B4~5。

19. B6，1～2。

20. B6，5以下。

21. F. M. Cornford，《柏拉图与巴门尼德》，第34页注释4。

22. G. E. L. Owen：《逻辑、科学与辩证法》，第23页。

23. 参见W. K.C. Guthrie：《希腊哲学史》第二卷，第29页。

24. 叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》，第145页。

25. DK28，B1，28～32。值得注意的是，这里的“pistis alēthēs”这一短语亦是后来柏拉图详加讨论的观念之一。

26. 见F. M. Cornford ：《巴门尼德的两条道路》，载《古典学季刊》N.S. 27（1933），第100页。另参见W.K.C. Guthrie：《希腊哲学史》第二卷，第50页。

27. H. Schwable：“Sein und Doxa bei Parmonides”，原载*Wiener Studien*杂志66卷（1953），转引自Joseph Owens：《古代西方哲学史》，新泽西Englewood Cliffs：Prentice-Hall，1959年，第59页注释4。

28. 见F. M. Cornford：《巴门尼德的两条道路》。另参见Kathleen Freeman：《前苏格拉底哲学家导读》，第143页。

29. DK28，B8.60。

30. 据Diels估计，早期哲学残篇的辑录者（doxagrapher）大约保留了巴门尼德“真理”部分的十分之九和“意见”部分的十分之一。见John Burnetl：《早期希腊哲学》，第171页注释3。

31. W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第二卷，第75页。

4. 现象的破灭

从赫拉克利特的逻各斯到巴门尼德的真理，哲学家终于获得了自己不受侵犯的领地，而他们的野心、傲慢乃至偏见也随之获得一种合法性的证明，因为无论世间意见的纷争是如何喧嚣，哲学家都能凭借其纯粹的思想而以真理的占有者自居。逻各斯概念本身逐步发展成为合乎逻辑或理性的解释，用葛斯里的话说，则成为一种“带有解释的描述”（a description which at the same time explains），而“请提出逻各斯”（logos didonai：give a logos）也就成为典型的属于希腊人的理智冲动。由于对逻各斯的偏执，哲学家就不惜一切代价追求理智的完满，不论他们的结论与传统、习俗、常识乃至个人的感觉经验是如何抵触，他们都宁愿采取理智的立场而牺牲这一切。

在前苏格拉底时期的哲学之中，这种与常识的敌对立场在芝诺的“辩证法”（或曰悖论方法）中发展到极致，以致无论从常识观点看来是多么确切无疑的东西，在他那里都走向了自身的反面。从科学发展史的角度看，芝诺为反对“存在者是多”所作的论证，以及亚里士多德所记述的他的四个著名悖论都对数学的发展起到了非常积极的作用。康福德的研究表明，毕达哥拉斯学派的数学研究未能区分几何形体与物体的不同，因而其几何形体既是无限可分的又是原子式的（因为具有广延），这所招致的结果则是可分与不可分的矛盾，而芝诺通过使这一矛盾的表面化而促使了物理学与数学的分离以及数学内部代数与几何学的分离。在这一点上芝诺毫无疑问是希腊数学的恩人，但就本书的讨论范围而言，这一问题并不重要；重要的是芝诺通过对运动、物质的可分性以及跑得快的能追上跑得慢的否定而达到了对知觉与常识的否定，从而以一种惊世骇俗的方式突显了理性论证的方法在反驳众人意见时具有何等的威力。

从纯粹哲学的观点来看，芝诺是一位缺乏独创性的哲学家，他的全部目的都在于为巴门尼德的学说进行辩护，即维护“一”而反对“多”。根据柏拉图《巴门尼德篇》的记述，芝诺对于他自己纯然“护教”的动机是开诚布公的：“我的这些论证的目的是捍卫巴门尼德的那些论证（logos）而反对那些取笑他的人，他们都企图从对‘一’的肯定中引申出许多可笑而且矛盾的东西。我的答复是说给那些拥护‘多’的人听的，我有意把他们的攻击还给他们自己，指出他们那种假定‘多’的看法如果推下去，看来要比假定‘一’更加可笑。”为维护巴门尼德的学说而从其反对者的学说中引申出荒谬的结论，芝诺成为了“辩证法的创始者”。所谓辩证法在此意味着一种揭露矛盾的方法，即以自己的对手的结论为前提，进而推出与此命题相反的

命题，亦即证明对手结论的荒谬。芝诺对于“飞矢不动”“阿喀琉斯追不上乌龟”等命题的证明的直接目的都在于反对其对手关于运动的说法，从而证明诸如运动这类在常识看来实属当然的事情从理智的观点来看则是幻象。

据说，芝诺提出的类似证明有40条之多[注]，其中极为突出的一条倒是并不常常被人提及的“米粒悖论”（the millet seed paradox）[注]，因为这一悖论更加明确地涉及人的知觉问题。芝诺论证说：如果一粒米落地时不能发出声响，那么两粒米落地时也不会发出声音，因而三粒米乃至一整袋米落地都不会发出声音；或者换一种说法：如果一袋米落地时可以发出声音，那么半袋米落地时也同样发出声音，因而一粒米乃至乃一粒米的几亿分之一落地时都该发出声音。这两种结论显然都是完全违背人的知觉的，因而人们从这一悖论所能得出的思想显然就是感性知觉的不可靠，而“声音”这样一种东西根本就不是实在的而是欺骗性的。

到此我们看到，自从赫拉克利特指出逻各斯与感性知觉的分离以及巴门尼德提出真理与意见（本质与现象）的对立，感性世界（亦即现象世界）在人的理性能力面前终于破灭，意见也终于成为消极从而也是急需救护的东西。然而，芝诺的论证只是摧毁性的而非建设性的，他根本未曾指出任何达到确定真理的道路。至此，作为爱利亚学派之开山祖的塞诺芬尼那带有怀疑论色彩的箴言仍然有效力：“从未有人见过确定的真理，也不会有人知道神以及我所说的一切；因为即使有人碰巧说出完全真相（tetelesmenon：what is completely true），他也不会认识到完全真相，人所拥有的不过是意见（dokos）。”[注]可以说，爱利亚学派从一种准怀疑论的开头走向了破坏性的尾声，至于如何达到确定的真理（即获得知识）将成为整个希腊哲学高峰期占支配地位的论题。

不过，现象世界的破灭并没有也不应该立即终止人们对现象世界的探讨。事实上，我们在巴门尼德与芝诺学说之后（甚至同时）即可看出希腊哲学进入了一个过渡期，其间的哲人们在发扬早期宇宙论研究方式的同时，亦试图以其宇宙论模式来弥合巴门尼德学说造成的裂缝。在恩培多克勒的庞杂学说中可以极为清楚地看到这种尝试，他不仅将人的思想与感觉都解释为人体血液的流动［其中环绕心脏流动的血液即为思想（noema）］，而且以此为基础发展出一种“同类相知”的认识理论，表明了西方历史上首次试图发现人类认识活动的生理学基础的努力。在恩培多克勒看来，人之所以能分辨土是因为人体内含有土，而人之所以能分辨出水、气、火、爱与恨，也都是由于人体内含有相应的成分[注]。这样，思想与感觉就几乎成了为完全相同的东西，至少可以说二者的区别并不像巴门尼德所主张的那样是根本的区别，因为它们的构成乃是共同的，或者说是同一层次上的。

此外，恩培多克勒还沿用逻各斯概念来说明人体内骨肉的构成比例[注]，但显然是使这一概念生理学化了。不管恩培多克勒的全部学说是多么复杂，他的努力方向却是清晰可辨的，也就是说，他试图将爱利亚学派的问题重新融合于自然哲学的宇宙论探讨中，从而全盘解决他们留下的疑难。然而他所提出的解决途径与其说是哲学的，不如说是科学的，具体说则是生理学的，这在科学发展史上显然具有举足轻重的意义，但在哲学史上则无论如何都缺乏我们通常所赋予哲学问题的那种重要性，因为它根本未能触及认识（思想）的本质以及获得知识的条件这样的哲学问题。面对爱利亚学派对运动的否定，恩培多克勒提出了运动的根本推动力问题，即提出以“爱”与“争”来说明“多”何以归为“一”，而“一”又如何分化为“多”，而且他所谓的“爱”与“争”并非纯粹物理的力量，同时也是精神的力量[注]，这乃是西方历史上首次提出的作用于质料的动力概念，对后来物理学的发展显然是意义重大的，然而对于希腊知识论的形成与发展则是无关紧要的。

恩培多克勒以及在倾向上与他极为相近的阿那克萨哥拉都部分地承袭了巴门尼德关于存在者是“一”的观念，不承认严格意义上的生成与消灭（“无”）。而对于事物如何发生变化（运动）的问题，恩培多克勒指出了“爱”与“争”作为最终的推动力，而阿那克萨哥拉则提出“心灵”（nous）作为最终的推动力。单从作为推动力的“心灵”概念来说，阿那克萨哥拉并没有比恩培多克勒提出更多、更新的东西，但他对“心灵”概念的规定却使他在此值得一提。在阿那克萨哥拉看来，“其他事物都分有事物（总体）的某一部分，而心灵则是无限的（apeiron）、自主的；它不与别的东西相混杂，而是自在的并且以自身为根据的……（心灵）是一切事物中最稀薄而且最纯净的，它具有对一切事物的知识，还拥有最强大的力量。心灵对于一切有生命的事物都应有控制力，事物无论大小都受它控制。心灵控制着整个旋转运动，因而是它最初发动了旋转运动……心灵掌握着一切混合的和相互分离的事物。将要存在的事物、过去存在而当前不复存在的事物以及当前存在的事物，都是由心灵的安排而具有秩序的……”[注]这里的细节也许并不重要，重要的是他首次在伊奥尼亚传统的内部提出了一种自主且无限的灵魂概念，并试图以此概念来说明宇宙万物的运动与变化的动因和秩序。至于心灵如何能够具有他所宣称的那种力量，他却完全没有回答，而且也无法回答。如此看来，对于他的宇宙论体系来说，心灵概念的提出除了表明事物的运动与变化有着终极动因这一点之外，并没有解决什么问题，它只是他的体系的一个近乎随意的添加物。不过，心灵概念本身（无限、自主、以自身为依据）却为后来雅典时期的哲学提供了一个至关重要的观念。《斐多篇》中的苏格拉底明确表示了他曾受到阿那克萨哥拉的影响，而又何以抛弃了他的学说：“我曾听到有人在读阿那克萨哥拉的书，书中肯定心灵为规整万物的原因。我很欣喜地听到这一原因，我还认为他确实是正确的……但是我的热切希望很快落空，因为读下去后我发现

此人并没有将心灵贯彻到底。他并没有将规整万物的动力归于心灵，而是归于了气呀、以太呀、水呀以及各种离奇的东西。”[注]亚里士多德则进一步指出，心灵不过是阿那克萨哥拉在解释自然的生成而感到无能为力时才引入的概念：“只要他在解释物何以必然存在而感到为难时，他就将它（心灵）拉扯进来。而在其他情况中，他宁愿将任何东西而不是心灵当作原因。”[注]事实上，无论是苏格拉底还是柏拉图都没有试图以心灵来解释事物的生成，而是使之成为知识论中的核心概念之一。

尽管有一些含混之处，阿那克萨哥拉似乎表明了他对感官的不信任：“感官的不足使我们不能辨明真理”，因为“显现出来的东西（不过）是不可见的东西的外观”[注]。按照塞克斯都的记述，阿那克萨哥拉指出，如果我们将黑颜料一滴一滴地注入白颜料，肉眼完全不能分辨出白颜料的颜色的逐步变化，尽管实际上存在着这样的变化[注]。正是在此意义上西塞罗才将阿那克萨哥拉同塞诺芬尼、巴门尼德都归于一种怀疑论的拥护者，因为他们都怀疑人的认知能力能够达到确定的真理[注]。然而，阿那克萨哥拉的怀疑论只是针对有限的感官而言的，而他所谓不可见的东西恰恰为原子论者（德谟克利特）的原子提供了一种认知方面的说明。据说，德谟克利特在说明原子的认知地位时，就引用了阿那克萨哥拉残篇B21a的那句话[注]。原子论作为前苏格拉底时期最后一次也是最成功的一次挽救自然世界的努力，却从不同于爱利亚学派的一个角度，使本质与现象、理性思想与感性知觉的对立获得了到当时为止最为明晰的表达。按照塞克斯都·恩披里可的记述，德谟克利特认为人的认识要么是通过心灵（nous）要么是通过感官而获得的，而前者是“合法的”，后者则是“混杂粗劣的”[注]。在德谟克利特那里，事物的真正本性（physis）就是那小不可分、坚不可入的原子以及原子的活动空间，而此外的事物性质（比如色、味、硬度等等）都不过是附着于原子而为人的感官所接受的印象而已：“颜色、甜味、苦味这些东西都不过是习惯（nomoi）而已，事实上只有原子与虚空。”[注]因此，人们对于事物的一般性质的判断是无关紧要的，因为这些性质都随着人的感觉的变化而变化：“蜜有时是甜的，有时是苦的。因此蜜本身无所谓甜和苦。”[注]在此意义上说，只有思想（nous，noesis）的对象才是真正存在的，因而也只有思想才能把握真理。德谟克利特在此提出的区分明显类似于近代英国经验论者所提出的对事物“第一性质”与“第二性质”的区分，从而在一定程度上具有怀疑论的倾向。然而由于两方面的理由，他并没有成为真正的怀疑论者：一方面，他并不怀疑人们可以通过思想而达到真理，即认识到事物的本性（原子与虚空）；另一方面他也并不认为感官获得的认识注定是无效的，而就感官只能如此而言，现象就如同亚里士多德记述的那样是“真实的”：“他们（留基伯与德谟克利特）认为真理在现象

之中，而现象是无穷多样的，他们就认为原子的外观也是无穷多样的，因而同一个事物由于构成的变化会给不同的人造成不同印象……（就好比）悲剧与喜剧都是由相同的字母构成的那样。”[注]因此，我们在本质与现象的问题上可以说德谟克利特是相对主义或感觉主义的[注]。把这种感觉主义贯彻到他的伦理思想之中，他就认为“快乐与不适构成了‘应该做或不应该做的事’的标准”[注]。

尽管我们无法以十足的自信来确定德谟克利特对于他所谓“习惯”（nomos）的态度到底是消极的还是积极的，但“nomos”概念的提出则标志着希腊知识论问题的全面展开已为时不远了。“Nomos”本不是我们所陌生的概念，当赫拉克利特要求人们服从法律时，他所谓的“法律”即是nomos。不过，nomos在德谟克利特这里指对现象的唯一把握方式，该词也就获得了全新的含义，并制造了一重新的对立，即“自然”（physis，亦即本性）与“习惯”（nomos）的对立。从原初意义看，nomos本来指人们相信为真或正当的东西，亦指人们通常的行为方式，因而不同的人就具有不同的nomoi（nomos的复数形式），而且原则上说有多少人就可能有多少种nomoi。

按照葛斯里的解释，nomos一词在公元前5世纪之后具有下列两重主要含义：（1）根据传统有关是否正当的观念而形成的惯例或习俗；（2）指正式通过的法律，亦即习俗与惯例的固化[注]。因此，从根本上说nomos是人所制定的东西，而凡是得自“自然”的东西就不是得自“习惯”的。在德谟克利特那里，对宇宙本性的探讨最终落实到那不可见的亦即感性知觉之外的东西（原子与虚空），而我们对于原子构成的事物的认识则是因人而异的，因为事物并非真实的存在，而只是对人的感官显得如此的东西（现象）；这样，现象就只能是“习惯”而已。德谟克利特在此对本质与现象的阐述第一次使得physis问题开始联系于人的主观态度与社会约定问题，这将自然地引向人的主观意见如何才具有效性的问题，也就是纷争的意见如何能够触及事物本质的问题。自此之后，如何拯救被巴门尼德与芝诺击碎的现象的问题即将成为如何使意见纳入真理（知识）的问题，而这也正是柏拉图哲学所要解决的最关键问题。在此意义上，尽管还存在着诸多具体的差异[注]，德谟克利特对于现象的阐述仍然使我们可以将它类比于近代英国经验论哲学对于“第一性质”与“第二性质”的区分，而他把对现象的认识诉诸“习惯”这一点更使我们想到休谟对其怀疑论问题的怀疑论式的解决。休谟同样要求人们求助于习惯（custom或者habit），并认为“习惯是人生的最大指南”。[注]英文中custom一词来自拉丁文consuetudo，意指融合于社会的行事方式，而habit一词来自拉丁文habitus，本意指人的服饰、外表形象，亦指公认的行为方式。Custom与habit这两个词的含义合

起来即可大致相当于希腊人所谓的nomos。正如英国经验论及其明显的怀疑论结局终于引向康德的一场“哥白尼革命”一样，德谟克利特的感觉主义的现象论及其暗含的怀疑论倾向终于也引起一场革命，那就是苏格拉底与柏拉图所开展的哲学革命。

---

1. W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第一卷，第38页。
2. 见F. M. Cornford：《柏拉图与巴门尼德》，第58～59页。欧文通过对芝诺悖论的细致研究而否认了Cornford的这一看法，但仍然认为芝诺对希腊数学的发展起了十分积极的作用。见Owen：《芝诺与数学家》，原载《亚里士多德学会学报》55卷（1957—1958），第199～222页，后收入《逻辑、科学与辩证法》，第45～64页。
3. 柏拉图：《巴门尼德篇》，127c～d（北京大学哲学系编：《古希腊罗马哲学》，第59页）。
4. 第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》IX，25。拉尔修称这是亚里士多德的说法。
5. DK29，A15。
6. DK29，A29。
7. 《塞诺芬尼残篇》34。这段话可比较于柏拉图《美诺篇》中的“美诺悖论”（80d）。
8. DK31，B109。
9. 见亚里士多德：《论灵魂》，409b32；辛普里丘：《物理学》，300.19。另参见W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第二卷，第215页。
10. 见DK31，A39和B17、22、26、35等处。
11. DK59，B12。
12. 柏拉图：《斐多篇》，97b～98c。
13. 亚里士多德：《形而上学》I，985a18。
14. DK59，B21、B21a。Burnet认为2la意指人们能够达到不可见的东西（《早期希腊哲学》，第275页），似乎是忽略了21与21a的联系。正是基于二者间的联系，我才给加上“不过”这样的补足语。
15. 塞克斯都·恩披里可：《驳数学家》VII（＝驳驳逻辑学家》I），90。值得注意的是这一说法类似于芝诺的“米粒悖论”，由此可见芝诺对不同哲学

流派皆有影响。

16. W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第二卷，第319页。

17. W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第二卷，第321页。

18. 见塞克斯都·恩披里可：《驳数学家》VII（=《驳逻辑学家》I），138。

19. DK68，B28。所谓“nomoi”（nomos的复数形式）在希腊语中指习俗惯例、约定俗成的准则，亦指法律。北大哲学系编《古希腊罗马哲学》将该词译作“从俗约定的”，意思很准确，但却将名词变成了形容词。

20. DK68，A134。

21. 亚里士多德：《论生灭》，315b9。然而亚里士多德在别处（《论灵魂》，404a27）又说德谟克利特认为思想与感觉是同样的，缺乏进一步的旁证。

22. 尽管德谟克利特学说可能并不是怀疑论的，但对之做出一种怀疑论的解释却是容易的，塞克斯都·恩披里可的做法即是典型的例证。

23. DK68，B4。尽管学者们多数不承认德谟克利特道德残篇是其真作，不过从他的相对主义立场来看，其知识论与伦理学是一脉相承的。

24. W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第三卷，剑桥大学出版社，1969年，第56页。关于“nomos-physis”问题可参见该卷第55～134页这整个一章。遗憾的是，葛斯里在讨论德谟克利特时并没有提出nomos的重要性。

25. 参见叶秀山：《前苏格拉底哲学研究》，第282页。

26. 休谟：《人类理解研究》，第五章，第1节。不过，休谟甚至不承认“第一性质”的存在，这乃是他不同于洛克的地方。而由洛克向休谟的过渡，我们可以看出由德谟克利特也很容易过渡到对“原子与虚空”的完全摒弃而只保留习惯。

第二章
拯救现象

1. 逻各斯与德性

从上述自然哲学的最后努力之中，我们可以清晰地看到这些新的自然哲学家们对赫拉克利特与巴门尼德所挑起的哲学革命做出的反应。然而这些反应显然未能成功地使破灭的现象在较高层次上得以保证，而他们最后将现象诉诸“习惯”，这反倒使得巴门尼德的二重世界论得到一种新的表述方式，并且为哲学的讨论提出了新的题材。“Nomos”概念的引入部分地表明了哲学在传入雅典之后所获得的新的特色，亦即哲学问题与社会传统、法律诉讼等诸多政治与社会因素的关联。而由于这一关联，刚刚被重新提起的“自然”注定不能长久受到关注，其遭到轻视的过程在很大程度上可以类比于洛克的两类性质说向休谟怀疑论的过渡。在“自然”受到轻视或重新解释的同时，传统的正义观念以及其他看来行之有效的社会准则亦随之成为新的怀疑论与相对主义的牺牲品。即使是仍然关注“自然”的论者，也使得“自然”之原本含义变得面目全非。比如在加利可（Callicles）看来，所谓“自然”不过是强者的权力而已，而合乎自然的生活亦即是强者的役使，从而使公正的生活方式根本无法区别于不公正的生活方式[注]。另一位在此方面颇受注意的角色安提丰（Antiphon）则将自然视为人们觉醒的自我利益，并提出法律意义上的正义在绝大多数场合是悖于自然的，因为法律（nomos）不过是约定俗成的人工产品，而自然却是自生的、永恒有效的[注]。这一思潮看来在雅典社会中影响甚强，以至于后来在柏拉图的《政制篇》（*Politeia*，旧译《国家篇》或《理想国》）[注]中，对此问题的讨论占了很大部分，反击这种以自我利益取代社会公正的立场也就成为柏拉图整个事业中非常关键的一部分。另一方面，虽有别于上述“自然”的倡导者，“习惯”的倡导者们也得出了在倾向上类似的正义观念，同样对传统提出了挑战。普罗塔哥拉从人的习惯出发提出“人是万物的尺度”，这进而在道德观念方面引起了最严重的混乱。从阿里斯托芬专门攻击苏格拉底的喜剧《云》中我们可以看到有关“习惯”的极端立场及其破坏性后果[注]。剧中求教于苏格拉底“思想所”（phrontisterion，现代英文中被译为thinkery或thinking-shop）的年轻人菲迪皮底斯（Pheidippides）发问道：既然整个法律（习惯）都是人所制定的东西，那么“我何以不能制定一项新的法律（nomos）从而使儿子可以殴打父亲呢？”[注]考虑到在雅典（乃至世界各民族），“殴父者”（patroloias）都是不可饶恕的罪人，我们就能够理解有关自然与习惯的讨论对社会传统及法律规范造成的震荡是何等剧烈[注]。我们将看到，这种对道德问题的关注构成了从苏格拉底到后期怀疑主义知识论乃至全部哲学问题的根本特色，而所谓“拯救现象”的努力亦即可以恰如其分地被理解为“拯救道德”。

习惯与法律总是与人的语言表达密不可分的。在这一联系之中，从赫拉克利特时起走上前台的逻各斯开始获得更显著的重要性，而我们亦可从中更清楚地看出赫拉克利特与巴门尼德（特别是他们对感觉之可靠性的挑战）的持续影响力。在作为“全希腊的学校”[注]的雅典的语言中，所谓“正当”（dikaiosunē）一词比任何现代语言中相应的文字都更加接近法律诉讼程序，而促成自由民个人事业成功的关键因素即是他的语言表达能力。在这种政治与文化氛围之中，修辞术[注]即成为希腊教育中占中心地位的学科。而由对修辞术的全面发挥，人们就不再强调“什么是真实的”（what is true），转而看重人们可以被说服去相信“什么是真实的”。智者学派作为修辞术的职业传授者随之成为希腊文化中最出风头同时又招致最强烈反应的人物。“语言是暴君。”高尔吉亚以此警句表明了整个智者学派所努力的方向。他还说他自己宁愿相信演讲的力量而不愿相信医药的力量[注]。普罗塔哥拉则主张并论证说，对于某个城邦或某个人显得如此的东西就是对这个城邦或个人确实如此的东西，因而根本无所谓真善的标准。在他看来，对于任何问题都可以提出正反两种论证，而只要掌握适当的技巧，任何表面看来较弱的论证都可以成为很强的论证。这就是当时名噪一时的“双重逻各斯”（dissoi logoi）学说，看来也是整个智者运动的纲领性学说。他以此来训练学生，要他们对同一种事情既作赞美又进行指责，从而表明良好的口才可使人随心所欲。高尔吉亚则强调，依据文辞的说服力可以任意地塑造人的灵魂，因为：（1）自然哲学家们都自以为发现了宇宙的秘密，而事实上不过是用一种意见与另一种意见相争，是以自己的想象力杜撰出一些不可信也不可见的东西作为论证的基础；（2）在政治生活的竞争之中（比如在法庭上或公民大会上），某句话往往只是因为说得漂亮即可使众人信服，而不是由于包含什么真理；（3）哲学家之间的争议无非是他们对自己论辩才能的显示，以表明他们能为纷繁的意见提出论证，但并不能提出真理[注]。在同代人看来，智者的事业毫无疑问地败坏了传统的人格理想并且要为年轻人道德品质的败坏负责。同代人（特别是阿里斯托芬）以及稍后的柏拉图对智者运动的全面声讨，使得“智者”一词成为哲学史上最不幸的词语之一，而从现代研究者的观点来看，智者的空前活跃恰恰表明了希腊文化鼎盛期之前的一种“青春的陶醉”（Bausch der Jugend）[注]，而并不是文化衰落的标志。贡佩茨（T. Gomperz）还称，他在高尔吉亚的修辞术中看到一种“不羁的活力”[注]。至于智者们向学生收取费用这经常被提及的事实，当代几乎毫无例外地都是靠传授某种“学问”来维持生计的教授学者们也就没有理由再去重复柏拉图的那些尖刻责难了[注]。

然而真正来说，智者们既没有构成一个具有明确学术纲领的“学派”，也不是毕达哥拉斯学派那种具有内部教规的半宗教半学术的隐秘团体，而只是

具有某种共同倾向的“知识分子”，这种共同倾向即是他们对语言（逻各斯）技巧的极力推崇与传播。事实上，他们挑起了一场社会教育运动，而构成其哲学基础的东西大略来说则是相对主义、怀疑主义、个人主义乃至非道德主义这些试图取消任何明确教条的思想。在此意义上，罗斑（Leon Robin）称智者的哲学为“言辞的形式主义”是恰当的，而这种“言辞的形式主义”也并不是智者们所独有的，其逻辑的前提恰恰是赫拉克利特与爱利亚学派的革命性哲学改造，而更直接的则是得自德谟克利特对语言的约定性（社会性）的揭示。根据后世普洛克勒（Proclus）的记述，德谟克利特认为词语的意义是“由（人的）约定”（thesei）决定的，因为：（1）既然同一个名字可以表示不同的事物，那么名字就不是“由自然而来的”（physei）；（2）不同的名字可以表示同一样东西，这也表明名字不是根据自然而是由人制定的；（3）我们可以将阿里斯托克勒（Aristocles，柏拉图的原名）变成柏拉图，这说明名称是任意的而非自然的；（4）我们可以从“思想”（名词）一词派生出“思考”（动词），但却不能从“公正”这一名词派生出相应的动词，这说明各种名称的出现是偶然的而不是根据自然的。普洛克勒分别称这四条论证为polysemy（一词多义）、equipollence（词效相等）、metonymy（换名指代，转喻）与anonymy（无源词汇）。德谟克利特给出的这四条理由可以说并不非常严密，不过其结论却是难以推翻的一种“唯名论”观点，其逻辑上所蕴含的无疑就是语言（逻各斯）与现实（自然）的完全脱节，而词语也正是在此意义上成为了高尔吉亚所说的“暴君”。根据这种逻各斯的全面专政，智者们即获得资格对传统哲学问题进行任意的“消解”，使得自然、存在、思想、公正、真理这一切都消解在语言的喧嚣之中，因为只有（掌握着语言的）人才是万物的尺度。在这个程度上说，无论古代有关普罗塔哥拉是德谟克利特的学生的记述是否可靠，二者在学说内容上的联系是毋庸置疑的。当然，这一联系并不是体现在德谟克利特的原子论之中，却恰恰是在德谟克利特的现象论（“唯名论”）之中。

从普罗塔哥拉以人作为存在与不存在的尺度的尝试中，我们可以看到智者对于爱利亚学派的哲学构造的消解，而被阿里斯托芬讽刺为“靠舌头过活”的高尔吉亚则在这方面提出了更具逻辑强制力的论证。我们可以大略将他的论证整理如下：

1.无物存在，因为：

1.1.存在者作为非存在者当然不存在。

1.2.存在者本身也不存在，因为：

1.2.1.永恒的存在者不存在，因为：如果存在者是永恒的，它就没有起始，从而就是无限的；如果是无限的，那么它就没有任何位置，而如果它确实占有某个位置，那么它就是包含在某物之中的，从而不再是无限的；它也不能自相包容，因为如此一来同一样东西即变成了两个东西，即既作为物体又作为位置，这是荒谬的；

1.2.2.被创造的存在者也不存在，因为：如果存在者是被创造的，它就要么是生于无，要么则是生于其他存在者，这都是不可能的；

1.2.3.因此，被创造的永恒存在者也是不存在的；

1.2.4.作为“一”的存在者不存在，因为任何存在的东西都至少有体积和三个维度，从而是可以无限分割的；

1.2.5.作为“多”的存在者也不存在；因为“多”无非是许多“一”的总和，那么，既然“一”不存在，“多”也就无从存在。

1.3.存在者与非存在者的混合是不可能的。总之，既然存在者不存在，非存在者（无）也不存在，所以无物存在。

2.即使有物存在，那么它也是不可理解的（亦即不可被思想的），因为：“既然被思想的东西可以是不存在的，那么存在的东西即是不可被思想的。”（B3.77）

3.即使有任何东西是可以被理解（可以被思想）的，那么它也不是我们的语言所能传达的，因为：存在的东西都是我们可以感知到的东西，而不同的知觉有不同的对象，其间不可能混同；言语（logos）则完全不同于感知，因而与存在者毫不相干；我们以语言所传达的只是语言自身，而不是任何存在的东西。故而存在的东西也就不是我们的语言所能传达的。

显然，高尔吉亚的这一反存在论证达到了当时逻辑论辩的最高水平，其矛头直指巴门尼德“真理论”的全部内容。其中论证（1）明显针对巴门尼德残篇B8以下对存在者的一系列“标志”的描述，尤其值得注意的则是论证（2）对巴门尼德残篇B3.5的责难。事实上，二者的论据都不充分，但他们截然相反的结论却突显了在思想与存在之关系这一关键问题上“唯名论”与“实在论”的对立，而这一对立直到中世纪托马斯·阿奎那意向论的提出才得到一定程度的缓解，现代胡塞尔现象学的核心问题也可被视为是对这一问题的继续解决。巴门尼德所论存在与思想的同一的根据在于：不存在的东西就不能被思想，故而能够存在与能够被思想的东西必须是同一的；高尔吉亚的反诘的根据则在于：既然许多被思想的东西是不存在的，可见存在的东西是不能被思想的。在此，后者的漏洞尤其明显，但他提出

的问题（并非所有被思想的东西都存在）却仍然是巴门尼德及其后继者们（包括柏拉图）所无法解答的。由此看来，柏拉图在其全部对话中都没有对这一难题做出应有的反应，这不能不是一个历史的缺憾，而柏拉图之所以对之未做任何反应，也许是因为这一问题的真正难度使他望而却步了[注]。据第欧根尼·拉尔修称，亚里士多德曾专门写了一部小册子来反驳高尔吉亚的反存在论证[注]，但这一小册子很可惜没有存留下来，否则我们就可以对古代的这一论争具有更多的了解。

高尔吉亚论证（3）无非是对论证（2）的进一步强化，也是对整个智者学派的哲学基础——逻各斯与感性知觉及现实世界的完全分离——的强化。正是在这样的哲学基础之上，智者们雄心勃勃、咄咄逼人，在社会生活的一切方面都跃跃欲试，仿佛最终成了社会的主宰者。智者试图成为社会主宰者的野心突出地表现在他们对“aretē”是否可教（可传授）这一问题的看法上。

“Aretē”一词在英文中通常译作“virtue”，差不多相当于中文中的“美德”或“德性”。然而希腊文aretē一词的含义要比这广泛得多，在其古典的用法中至少还包括“资质”“能耐”“卓越”等功能性含义，比如史诗《伊利亚特》中的飞毛腿就被描述为具有“双脚的aretē”[注]；柏拉图《政制篇》（353b~c）也讨论到眼睛的aretē；此外，一个执政官或某个行政部门也都必须具有其相应的aretē。总之，所谓aretē，就是任何东西行使其特有功能时所必须具有的特定素质，在人事方面则指导致某人事业成功的基本素质[注]，因此在许多场合是可以与“技艺”（technē）一词互换使用的[注]。不过，在公元前5世纪，将道德品质（moral virtue）理解为aretē的一部分也已是相当普遍的观念[注]。据此我们就可以断言，所谓aretē就是一种兼有道德含义的功能性素质概念，而将它译作中文“德”或“德性”尚且不致造成太大的偏差[注]。

按照传统的理解，人的德性乃是天然造成的，而智者们则通过对习惯与语言的强调进而主张德性可由教化塑造，表明这一新兴的知识阶层在政治上对一种语言精英统治的要求，其积极意义与雅典民主制的兴起与发展是同步展现的。在柏拉图的《普罗塔哥拉篇》中，苏格拉底追问普罗塔哥拉所要传授的德性到底是什么，后者的回复是：“我所要讲授的是人事方面好的判断，教人们如何以最佳的方式处理自己的家务以及城邦的事务，使他们能够在城邦事务方面做出最大的努力。”[注]然而，修辞术（即对各种逻各斯的运用）与德性的同一化在很大程度上削弱了德性概念的道德含义，使得人们哪怕行为不公也至少可以在言辞中找到适于自己的辩护，这必然招致我们在前文中看到的种种批评和指责。在此，完全脱离了现实（自

然）的逻各斯在显示了自身的强大力量的同时也表明了它的全面专政势必使得人们失去对事物做出正确判断的任何标准，而掌握着逻各斯的灵魂亦即最终如断了线的风筝般随风飘摇并势将坠地。在此，尽管智者的教育运动不必为当时雅典道德信念的混乱和道德生活的堕落负直接责任，但他们过于活跃的言辞形式主义确如当代学者指出的那样使“心灵超出了它所能支配的事情”(注)，终于使自身承担了它所无法承担的重负。如何在此背景下重建道德的客观标准及重建知识的体系即成为下一代哲学家所面临的任务，而这一任务直接地就是对智者们作为教育者的资格的审查。

---

1. 见柏拉图：《法律篇》，890a；《高尔吉亚篇》，482e以下。

2. 安提丰残篇的译文可见周辅成编：《西方伦理学名著选辑》上卷，北京：商务印书馆，1964年，第30～33页。

3. 柏拉图的*Politeia*在中文中一直被译为《国家篇》或《理想国》，皆失原意。古希腊文中，politeia意为城邦的治理方式或体制，而柏拉图以该词命名的对话所讨论的主题也正是广义的城邦制度和治理问题（包括教育制度和礼乐制度）。在色诺芬所著《斯巴达政制》（*Lakedaimonion Politeia*）与亚里士多德所著《雅典政制》（*Athenaion Politeia*）中，对politeia一词的用法与柏拉图是一脉相承的。罗马帝国时代，西塞罗将Politeia译为拉丁文Res publica，含义大约等同于现代英文中的“public affairs”（公共事务），与希腊原文的含义有区别但相差不远。至于近现代英文以及其他西方语言何以将柏拉图之*Politeia*译为含义相差极远的*Republic*（共和国、国家），作者未曾考证。

4. 至于阿里斯托芬是否是真正攻击苏格拉底本人还是借苏格拉底之名攻击智者，这是值得做深入研究的问题。我倾向于认为，阿里斯托芬并没有在苏格拉底与智者之间做出明确的区分，而毋宁是将他们看作是同一破坏性思想潮流的一部分（另外遭其攻击的还有以欧里庇得斯为代表的新悲剧作家和其他自然哲学家）。关于此问题可参见作为本书附录的“苏格拉底传”。

5. 阿里斯托芬：《云》1420～1424行。

6. 参见H. D. Rankin：《智者、苏格拉底学派与犬儒学派》，伦敦：Croom Helm，1983年，第82页。

7. 见修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，谢德风译，北京：商务印书馆，1960年，第133页。

8. 古希腊之所谓“修辞术”（rhētorikē），直译应为“演讲术”，更确切地则

应理解为“说服术”，即通过言辞（特别是面对较大人群的演讲）说服他人的技艺。这一“修辞”传统对西方政治、社会与文化的影响是深远而巨大的，直到今天仍是西方政治、社会与文化活动中的重要技艺。

9. 高尔吉亚：《海伦颂辞》，8（＝DK82，B290）。

10. 高尔吉亚：《海伦颂辞》，13。

11. Karl Joël：*Geschichte der Antiken Philosophie*, B.1，图宾根，1921年，第674页。转引自W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第3卷，剑桥大学出版社，1969年，第49页。

12. 见T. Gomperz：《希腊思想家：古代哲学研究》（英译本），Vo1. I，伦敦，1901年，第480页。

13. 对于智者的职业作风。色诺芬借苏格拉底之口的描述是：“任何人，只要他把智慧卖给想得到它的人，他就是一个智者。”（《回忆录》，I，6. 13。）柏拉图则将智者描述为“精神食粮的贩子”（《普罗塔哥拉篇》，313c），亚里士多德认为智者就是那些以肤浅而非实质智慧来换取钱财的人（《论智者的论辩术》，165a21）。尽管如此，柏拉图仍然认为，在行使教育职能方面，智者是比诗人更佳的人选（《政制篇》X）。现代学者（如葛斯里）通过精细的考察后指出，“智者”（Sophistes）一词在当时并不必然是一个贬义词，而英文中与之最接近的则是teacher或professor（见W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第3卷，第33页）。

14. 罗斑：《希腊思想和科学精神的起源》（中译本），第173页：“他们教学的精神要求他们本身没有主义，而能够指出如何一切主义都能加以维护……”

15. 见Jonathan Barnes：《前苏格拉底哲学家》第二卷，伦敦：Routledge & Kegan Paul，1979年，第166～167页。其中，在现代语文中，“metonymy”通常指以“华盛顿”指称美国政权或以“华尔街”指称整个美国金融界这样的转喻指称法，而“anonymy”通常指“匿名”，与德谟克利特所举的例证并不完全对应。

16. 普罗塔哥拉（DK80，B1）：“人是万物的尺度，如果万物存在是怎样存在的，如果不存在是怎样不存在的。”我在此采用的是叶秀山的译文（见其《前苏格拉底哲学研究》，第318页）。

17. 古代关于普罗塔哥拉对于德谟克利特的师承关系记述在DK80，A1～A3等处。近代对此记述的挑战首先来自Zeller，其根据在于认为普罗塔哥拉的

知识论与原子论毫无关系。其他学者（如Guthrie、Freeman等）则从年代的考据来否定古代的记述。叶秀山在其《前苏格拉底哲学研究》讨论智者时专门辟出一节处理此问题（第313～316页），得出了很有价值的结论。我在此希望提出的修正只是：二者间的学说联系不是以原子论为基础的，而是以德谟克利特对“习惯”与语言问题的兴趣为基础的；普罗塔哥拉所谓作为“尺度”的“人”不是原子，而是掌握着语言的“主动者”，而原子（与虚空）恰恰被消解在语言的滥用之中了。

18. DK82，A5a。

19. 参见Kathleen Freeman：《前苏格拉底哲学家导读》，第359页以下。

20. 在叶秀山看来，柏拉图之所以对高尔吉亚《论自然》保持沉默，是因为他并未将后者视为严肃的哲学讨论（《前苏格拉底哲学研究》，第328页），然而，即使高尔吉亚并不是以此提出他的哲学观点，他的问题仍然是真正值得考虑的。在此，Gomperz对高尔吉亚论证的严肃目的的断定显然具有一定程度的说服力，但我并不同他一样认为高尔吉亚在反对爱利亚学派的同时是为恩培多克勒辩护，因为他既否定了“一”也否定了“多”。参见T. Gomperz：《希腊思想家》（英文本）Vol. I，第487～488页。

21. 第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》V，25（＝DK82，B3）。

22. 见W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第三卷，第252页。

23. 见Alexander Nehamas：《美诺悖论与作为教师的苏格拉底》，载《牛津古代哲学研究》Vol.3，Julia Annas编，牛津：Clarendon Press，1985年，第3页。

24. 见W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第四卷，剑桥大学出版社，1975年，第216页注释3。

25. 见A. W. H. Adkins：《德性与责任》，牛津大学出版社，1960年，第170页。

26. 如此翻译，是以老子《道德经》之所谓“德”字为据的，即老子《道德经》五十一章“道生之，德畜之，物形之，势成之”中的“德”。本书行文中取“德性”一词，只是为了行文的通畅感。

27. 柏拉图：《普罗塔哥拉篇》，318e。

28. T. Gomperz：《希腊思想家》（英文本）第一卷，第480页。

2. 苏格拉底的使命

理解苏格拉底的贡献的关键在于认识到他对所谓德性概念的执着与强化，这一点在另一方面亦可以使我们对“苏格拉底是谁”或者“历史上真正的苏格拉底到底持一种什么样的学说”或者“我们是否有可能在苏格拉底与柏拉图之间做出恰当的区分”这样的问题得出较为合理的解答。从近代希腊哲学研究的奠基人之一Diels开始，苏格拉底即被当作一个“未知的X”[注]来处理，而给这个X取何值则一直是人们所要努力解决的问题。解决这一问题的关键显然在于我们将把X这个变量置于什么样的“方程式”之中，因为不同的“方程式”势必使我们得出大相径庭的结论。根据我们目前所掌握的材料，除少数极端的论者，如阿斯特（G. A. Ast）、迈耶尔（H. Maier）、克罗斯特（A. H. Chroust）等人[注]，大多数论者都至少承认苏格拉底是作为哲学家而在历史上留下不可抹杀的痕迹的，而造成那些极端论者观点的因素乃是他们既忽视了柏拉图的全部记述，又忽视了亚里士多德的记述，同时也忽视了包括喜剧家阿里斯托芬与军事家色诺芬的记述。事实上，只要多加努力，我们可以在这诸多的“苏格拉底”之间找到描述一个统一的苏格拉底的线索。

本书不拟在此讨论这个饶有兴趣的问题，而只是为我所要研究的苏格拉底给出几条原则性的界定：（1）对苏格拉底事迹的最早记述见于他的同代人阿里斯托芬的喜剧《云》以及其他几位较不重要的喜剧家的作品之中[注]，而这些对苏格拉底形象非常不利的描述主要是由于他们在一些重大问题上的看法的不同所导致的故意歪曲或无意误解，但仍然具有相当有价值的参考意义；（2）柏拉图至少在早期的对话中力图再现苏格拉底的真实思想与品性，但我们对其真实性程度缺乏做出准确判断的足够根据。无论如何，“对于哲学家来说，柏拉图的苏格拉底是唯一的苏格拉底”[注]；（3）色诺芬的记述缺乏哲学上的连贯性和全面性，但与柏拉图并未构成重大的冲突，因而也同样是我们了解苏格拉底的不可或缺的材料；（4）亚里士多德对苏格拉底并未表示出任何特殊的兴趣和尊敬，但其简略的记述与批评尤其在区分苏格拉底与柏拉图的不同时具有无可替代的意义；（5）亚历山大尼亚时期作家的记述可靠程度较低，同时也是造成许多混乱的根源。据此5条原则，本书所处理的苏格拉底即是柏拉图早期作品（特别是《游叙弗伦篇》《申辩篇》《克力多篇》，以及大小《希匹亚斯篇》《查米迪斯篇》《拉克斯篇》《普罗塔哥拉篇》）中的苏格拉底，而亚里士多德的几段评论恰恰是做出这一界定的主要根据。至于柏拉图与苏格拉底的分野出现在何处，我几乎无保留地同意康福德的看法，认为《美

诺篇》乃是柏拉图通向其中期理念论的转折点[注]。从风格上说，柏拉图的苏格拉底时期对话的主要特色是其论辩式的方法（elenchitic approach）及其无所适从的结局（aporetic outcome），而中期对话则体现了奥尔弗斯教–毕达哥拉斯学派的强烈影响，形而上学方面明显受爱利亚学派的影响，集中关注的问题乃是理念论及达到理念的道路——“回忆”（anamnēsis）[注]。

根据亚里士多德的记述，“苏格拉底自己忙于伦理问题的研究，并且摒弃了整个自然世界，他仅仅在伦理问题中寻求共相（katholou），第一个开始关心定义（的问题）。”[注]“苏格拉底第一个提出定义问题……由于他在寻求推理（的方法），而‘某物是什么’（ti esti）恰恰是推理的前提，所以他也就是在寻求本质（ousia）……不过，苏格拉底并没有使共相成为分离地存在的。”[注]这两段关键的引文表明：（1）苏格拉底并不关心自然哲学的研究，而仅仅执着于伦理问题的探论[注]；（2）苏格拉底寻求伦理概念的定义（共相）；（3）对于苏格拉底来说，共相并不如后来理念论所主张的那样是分离于感性事物而存在的。除了我们对亚里士多德所用的术语可能有所保留外（比如，我们可以怀疑苏格拉底是否真正如他所说是要创立推理方法），这三点都与柏拉图早期对话中苏格拉底的实践[注]相吻合。在此，共相问题与德性问题的不可分割的联系表明苏格拉底哲学首先即是对智者学派的活动所造成的道德相对主义或怀疑主义的全面改造，其知识论兴趣与伦理学兴趣共同构成一种统一的哲学实践。一方面，他对道德概念的普遍定义的寻求表明他的伦理学的努力方向是知识论的，亦即是试图以巴门尼德开创的本质主义的传统来克服道德信念的约定论解释，这一点使他注定不会成为一个宗教人物而始终保持是一名“知识分子”；另一方面，他的伦理学兴趣使他的知识论（本质论）被赋予了特定的使命感，即是说，他是试图以其知识论来全面解决雅典城邦的道德危机，并进而为城邦政制的重建提供一个新的道德基础。在此问题上，耶格尔对柏拉图的一些评论也同样适用于（甚至更加适用于）苏格拉底：柏拉图学园“不可能采纳任何将哲学问题限制于知识问题的研究课题”，因而所谓知识问题就是德性问题[注]。由于这样一种特定取向的努力，苏格拉底使得德性这一功能性概念更多地具有了道德的含义，使之成为人之为人所必须具备的道德品质而不再仅仅是人们获得事业成功所要求的“资质”（competence）或“素质”（quality，character）[注]。更为重要的是，通过对其定义的探究，德性概念从而成为要求具有普遍意义的概念，而不再是人的自然本性，更不是因人而异、约定俗成的东西，智者们提供的教育因而也就不再能够满足人们对德性的要求，智者的教育资格从而在理论上被剥夺。然而，他对智者的批判并不等同于阿里斯托芬那样的维护

传统的人士的批判，而是作为一个道德的改造者来进行批判的，其结果是同时造成了与传统及政治权威的冲突，亦即普遍知识与通过选举产生的社会权威的冲突。“城邦的守护者们感到，这位雅典怪人自己选择的角色乃是一位理智卓越者对大多数人视为正当和善的东西的反抗，因而也是对城邦安全的威胁。”[注]

然而，对普遍道德观念的寻求，并没有使苏格拉底非批判地采用任何特定的命题来作为道德的普遍原则；相反，他毋宁是对一切既有的道德信念提出批判，从而证明这一切信念都不足以构成人们道德行为的充分理由。他的问题并不是“什么东西是善的”（what is good），而是“什么是善”（what is the good）。这种提问方式本身表明，苏格拉底所寻求的不是具有某种属性（比如善或美）的个体事物或行为的定义，而是属性本身的定义。在此，在希腊语的形容词前加定冠词所表示的属性本身既已假定了属性的实体化，从而使得属性概念与个体（tode ti：this something，即后来亚里士多德所说的一阶ousia）概念成为同一层次上的研究对象[注]，并注定要使日后理念论的发展遭到不可克服的麻烦。

当然，对于寻求这种定义所蕴含的麻烦，苏格拉底可能并没有明确的意识，但他将定义与知识等同确实导致了其哲学中的第一个悖论，即知识与无知的悖论。一方面，他明确提出我们只有在知道了“善”“正义”等等抽象概念本身意味着什么之后才能正确断言某一行为是否是善的或正义的，而且只要我们知道善或正义是什么，我们就必然能够使自己的行为符合善或正义的观念，就好比鞋匠只要知道如何制出好鞋就必然能够制出好鞋一般；然而在另一方面，人们如果只是想学习如何做鞋、裁衣这样的技艺，他们往往可以很容易地找到称职的教师，但如果他们想了解什么是正义时，称职的教师即无处寻得了。在这后一方面，苏格拉底显然是愿意或希望成为人们的教师的，而为了区别于自诩为德性之教师的智者们，他才否认自己是一名教师。不过，这种否认还有着更深层的理由，即他并不希望为人们提出新的德性信念，而是要人们对既有的道德信念和行为准则做出重新考虑（批判），从而在一种普遍原则下了解自身的生活职责。在此意义上，他就一方面要人们追求作为知识的德性，另一方面又公然宣称自己的无知，而所谓“无知”，恰恰就是对那最高的作为知识的德性的无知，也就是对于真正的而非虚假的智慧的无知[注]。这样，他的真实的使命就是通过与各种人的谈话使他们同样了解自己的无知，从而要他们认真反省自身的“灵魂”，并进而了解到生活的意义[注]。在此，“认识你自己”即等同于“自知无知”[注]。面对这样特殊的使命，苏格拉底的实践自然就不同于我们一般所谓的“教导”。而在当时就既不同于智者们的修辞术教学，亦不同于传统悲剧诗人所扮演的激情式教育者角色。与他对一种自觉道德意识

的要求相对应，他采用了那种永远与他的名字联系在一起的“诘问法”（Socratic elenchus）。

在苏格拉底的实践中，“诘问”的开端总是以“我不知道”开始并进而也让对方意识到自己的无知，这一开端被称为“苏格拉底的讽刺”（Socrates' irony）。根据贡佩茨的研究，“讽刺”一词在希腊文中本来指喜好恶作剧，特别是狡猾地宣称自己的谦恭以让对手落入圈套，因而最好被译作“自我贬抑”（self-depreciation）[注]。不过，恶作剧显然不是他的真实目的，而只是进入实质问题的入口。他的讽刺与诘问的目的是双重的：一方面是试图发现人们应当如何生活，另一方面则是考验谈话对方是否在过一种值得过的生活，从而让对方意识到把握生活之真实意义的重要性。

典型的苏格拉底式诘问的程式一般是这样的[注]：

（1）谈话对方提出一条命题p［通常是当时流行的意见，比如“勇敢就是灵魂的一种耐力”（《拉克斯篇》192d），“公正乃是强者的统治和优势”（《高尔吉亚篇》483d），等等］，苏格拉底很快即以反例证明此条命题不成立；

（2）苏格拉底与对方达成临时一致，提出命题q［比如“勇敢乃是明智的忍耐力”（《拉克斯篇》192d）］以取代p，但苏格拉底并非要证明q，而是要以q来使讨论继续；

（3）证明q逻辑上蕴涵非p；

（4）由p、q这样命题的不成立而提出真正定义的可能性，其一般的情形是“A是对B的知识”［如“勇敢乃是有关可怕与不可怕的事物的知识”（《普罗塔哥拉篇》360d）］。

当然，这一程式只是一个“标准的诘问法”（standard elenchus），大多数对话尤其在第4步都不能满足这一程式，而即使提出了“A乃是对B的知识”这样的结论，对手也难以真正明了这里所谓“知识”是什么以及如何达到这种知识。因而，柏拉图早期对话的典型结局是一种无所适从、不知所措的茫然（aporia），因而是否定性的而非建设性的，以致我们只能在苏格拉底那里发现一种对知识的要求，而不能发现他十分肯定的立场。这样，苏格拉底往往是从其否定性的开端走向一个更有力的否定性［或挫伤性的（frustrating）］结果，其寻求道德的确实水准的努力至少在表面上给人一种怀疑主义的印象。在此，他所宣称的“无知”就不仅是他个人的虚怀若谷，而是对整个人类的“无知”的断言。“智慧（sophia）这个词太大了，它只适合于神，但爱智（philosophia，亦即哲学）这类词倒是很适合于

人。”[注]因而，苏格拉底所给出的信息就不是要人们采取某种学说来作为行为的指引，而是要人们采取一种特定的态度，以自身理智的谦恭去发现如何生活的准则。在此，苏格拉底实践中的神学倾向是清楚的，而迈耶尔（Heinrich Maier）将柏拉图《申辩篇》29d～e中的一段话称作“苏格拉底的福音”[注]也就显得非常贴切了。

在柏拉图早期对话中，苏格拉底所寻求的被定义项是事物（主要是某些抽象品质）的eidos，但这里的eidos并不如同柏拉图中期对话中的eidos那样与感性事物相分离，而是体现于其中的，这一点与前文所引亚里士多德的有关记述是吻合的。更恰当地说，这些早期对话几乎没有意识到“分离”的问题，亦即没有意识到eidos概念本身的复杂性所蕴含的困难。在此，作为“共相”的eidos指：（1）某一类行为所共同具有的属性本身；（2）使这些行为成为它们自身的根据；（3）使我们可以给予这些行为以单一的称谓的根据[注]；（4）使我们能够对于某一特定行为是否具有某种属性做出准确断言的根据；（5）使我们在任何时刻、任何处境中都能够做出正当道德选择的根据。总之，eidos是我们的全部道德行为的充分条件，对之的完整定义即构成知识。在此意义上说，定义是可真可假的（用现代术语说即是含有真值的），而知识却是与真理（alētheia）等同的概念[注]。因此，定义是达到知识的手段或途径，也就是人们获得标准的手段或途径。尤其值得注意的是，苏格拉底并不热衷于对自然属性的定义的探究，偶然提到某种自然属性不过是引入一个例子来推动讨论的顺利进行[注]。他真正要求获知的只是人类之aretē的定义，这一要求使他的哲学贡献丧失了许多本该属于逻辑学（特别是归纳逻辑）的内容，并更多地具有了目的论的含义。在他那里，eidos不仅是共相，而且也是（甚至主要是）生活的目的或目标（skopos）[注]。就此而言，定义不仅具有真值，而且还有好坏、优劣、善恶之分：一个定义越是接近对生活之目标的考察，那么它也就越好，从而也是我们应该更加积极地加以关注的[注]。因此我们可以说，“苏格拉底的世界既不是质的世界，也不是量的世界，而是目的（功能）的世界，即人的世界，善的世界……”[注]在这一点上，人们当然可以对苏格拉底提出批评，因为他的知识本身已经道德化了，故而他在对话中的作用往往是诱导性的（seductive）而不是中立的[注]，而事实与价值的混淆亦成为他所难以避免的结果。

对定义的寻求使得苏格拉底的使命具有了更加确定的内容，而他所谓德性与知识的同一亦即建立在一个更加稳固的基础之上，尽管这尚且不足以使他摆脱招致各种批评的可能。定义问题的提出本身即是巴门尼德本质主义传统的恢复，并且使他的基本努力方向保持为理智主义的，也就是世俗的

而非是宗教的，他之所谓神不过是等同于他所追求的最高智慧，只是相对于人的“无知”而言的。他的理智主义倾向的根本目的在于表明，人们在道德上的一切缺失都根源于人的理智的尚不充分的开发，因而弥补缺憾的唯一道路就是关注自己的灵魂，而不是如后来基督教所要求的那样把自身的全部生活都投入到神的怀抱中去[注]。这一点已预示了后来柏拉图“回忆说”的提出，但本身并不应该被视为“回忆说”。在此，所谓“关注灵魂”并没有比他的“自知”原则具有更多的内容。根据现代哲学者的研究，从荷马史诗开始的希腊文中的“灵魂”（psychē）一词就是用来表示人的“自我”的，或者说是人们自我认同的承载者（the bearer of personal identity），也可以说是肉体背后的“真我”（true self），而情感又往往是在此“真我”中占主导地位的力量[注]。在此意义上，关注灵魂与“自知”是等同的，而苏格拉底以对定义的强调削弱了灵魂在情感方面的含义（按亚里士多德的理解，也就是非理性的因素）[注]，使之成为一个合乎理性并且具有强烈道德责任感的概念，从而为整个西方哲学史中的“自我认识”（self-knowing）传统奠定了一个非常坚实的基础。从毕达哥拉斯学派开始，灵魂的主要功能即被描述为一种理论思维的能力，而苏格拉底又使之成为道德责任的最终承载者。二者对灵魂不朽的共同看法与其说是神秘主义，不如说是其理智主义诉求的自然结果，其哲学上的重要性远远大于其宗教上的意义。据此我们有理由得出结论，苏格拉底哲学的提出恰切地标志着哲学由自然向自我的完全转变，而哲学与物理学（自然哲学）的分离随之宣布完成。在此意义上，苏格拉底的降临确实如同葛斯里指出的那样形成了“希腊哲学史上的一道瀑布”。[注]

---

1. 参见A. E. Taylor：《苏格拉底》，波士顿：The Beacon Press，1951年，第18页。

2. 参见H. Maier：《苏格拉底：他的工作与历史地位》，图宾根，1913年；A. H. Chroust：《苏格拉底其人及其神话》，印第安纳：圣母大学出版社，1957年。关于这方面的详细情况，可参见叶秀山：《苏格拉底及其哲学思想》（北京：人民出版社，1986年）的第一部分：“史料问题”。

3. 喜剧中对苏格拉底的典型描述是：不务正业、生活潦倒、衣衫褴褛、研究自然哲学和修辞术、受到一帮青年推崇、口才极好、善于辩论（诡辩）等等。一喜剧家阿梅普西亚（Ameipsias）还如此讽刺苏格拉底：“在那极少的几个人中他最出色，而在我们许多人中则愚不可及。”［见T. Gomperz：《希腊思想家》（英文本）第二卷，第93页］这里“极少的几个人”显然指苏格拉底的拥戴者和追随者。事实上，我们并不能想象苏格拉底这么一位复杂人物注定要受到所有人的拥戴。即使到了希腊化时代的后

期，对他存有恶感的也不乏其人。西塞罗就曾提到他的老师、伊壁鸠鲁派的芝诺说苏格拉底乃是“阿提卡小丑”（Attic buffoon）［参见Zeller：《苏格拉底与苏格拉底学派》（英文本），第63页注释1］。

4. Robert Wardy：《苏格拉底的不虔诚》（手稿），第1页。

5. 参见F. M. Cornford：《智慧的起源：希腊哲学思想的起源》，W. K. C. Guthrie编，G1aoucester，Mass：Peter Smith，1971年（重印本），第45页。

6. 参见Erik Ostenfeld：《理念、质料与灵魂》，海牙：Martinus Nijhoff，1982年，第一章。

7. 亚里士多德：《形而上学》I，987a30以下。

8. 亚里士多德：《形而上学》I，1078b15以下。

9. 当然，这并不意味着苏格拉底从来就不关心自然哲学的研究。事实上，他的思想自述（《斐多篇》96a以下）以及阿里斯托芬的《云》都表明他曾对自然问题有浓厚的兴趣。我们可以设想苏格拉底大约在其壮年时期发生过重大的思想转型（conversion）。

10. 我们可以基本假定，这些早期对话以及《政制篇》中的许多对话大约都反映了苏格拉底在伯罗奔尼撒战争爆发（公元前431年）之后直到他临终前（《克里多篇》与《斐多篇》）的一系列活动。

11. 见Werner Jaeger：《Paideia：希腊人的文化理想》第二卷，牛津大学出版社，1986年重印本，第104、161、170页。

12. 参见W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第三卷，第253页。

13. Werner Jaeaer：《Paideia：希腊人的文化理想》第二卷，第71页。这一冲突亦即本质论与约定论的冲突，可以部分地解释苏格拉底之死。

14. R. M. Hare指出，这种以定冠词加形容词构成抽象名词的语言习惯正是导致柏拉图哲学进入误区的巨大语言陷阱之一。参见杨峰碧根据Hare的同名著作所编译的《柏拉图》一书，台北：时报文化出版公司，1984年，第90页。

15. 见柏拉图：《申辩篇》，26a～b。

16. 见柏拉图：《申辩篇》，29d以下。

17. 所谓“自知”与“自知无知”的等同肯定是至少在公元前423年阿里斯托芬的《云》上演时苏格拉底即已明确提出的观点。剧中斯特莱普西亚德

（Strepsiades）劝其子到苏格拉底那里去学习，而其子诧异到那里去学什么，前者的回答是：“（在那里）你可以学到人类所有智慧的东西，而且你将认识你自己，知道你是多么糊涂、多么愚蠢。”（《云》840～843行）然而这条明显讽刺苏格拉底的材料并没有引起学者们的足够注意。

18. T. Gomperz：《希腊思想家》（英文本）第二卷，第49页。

19. 参见Gregory Vlastos：《苏格拉底的诘问法》，载《牛津古代哲学研究》Vol. 1，Julia Annas编，牛津：Clarendon Press，1983年，第39页。

20. 柏拉图：《费德罗篇》，278d。另参见叶秀山：《苏格拉底及其哲学思想》，第71页。

21. Heinrich Maier：《苏格拉底：他的工作与历史地位》，第296页。苏格拉底的神学倾向在其知识论与伦理学中都有所显露，以致17世纪文艺复兴时期的爱拉斯谟写道：“圣苏格拉底，为我们祈祷吧！”（见Frederick Artz：《中世纪的心灵》，纽约：Alfred A. Knopf，1958年，第11页）不过，与基督教神学的本质区别在于，苏格拉底并没有提出信仰问题，他对神的诉求实则是他理智的要求。

22. 参见Gerasimos X. Santas：《柏拉图早期对话中的苏格拉底哲学》，伦敦：Routledge & Kegan Paul，1979年，第106～107页。

23. 见《高尔吉亚篇》，454d：苏：如果有人问，“高尔吉亚，是否存在错误信念与正确信念这样的东西”，我猜想你会回答“是”。// 高：当然。// 苏：那么，是否也有假知识与真知识之分呢？// 高：不会有的。

24. 比如《拉克斯篇》，192a～b：“我将人们能以很短的时间完成演讲或竞走的能力叫作快捷。”《美诺篇》，76a：“形状就是物体周边的界限。”等等。

25. 见柏拉图：《高尔吉亚篇》，507d。

26. Gerasimos X. Santas从另一个角度同样提出了这个问题，见其《柏拉图早期对话中的苏格拉底哲学》，第133页。在此还值得说明的是，苏格拉底本人并没有明确指出这一点，不过我们却有理由作这样的引申。

27. 叶秀山：《苏格拉底及其哲学思想》，第127页。

28. 比如罗素（《西方哲学史》中译本，上卷，第188页）：“他（苏格拉底）的论证是不诚恳的，是诡辩的；在他暗地的思想里，他是在运用理智来证明他所喜欢的那些结论……他也有一种沾沾自喜和油腔滑调的东西……”我们可以补充说：如果诸如《阿尔希比亚德篇》这样的对话是柏拉

图真作，那么我们甚至可以认为苏格拉底的这种“沾沾自喜和油腔滑调”是极度令人生厌的。

29. 在苏格拉底那里，“神”的观念是复杂的，一方面可视为一个未知世界的主宰者（如他在法庭申辩结束时所说的那样），另一方面他所称的“灵异”（daimonion）也具有神的品性，而这灵异如他所称并不指引他去做什么，而只是阻止他做某些事，比如不要参与公众的政治生活（见柏拉图：《申辩篇》，31d）。

30. 关于psychē概念的含义，Charles Kahn在其《赫拉克利特的艺术与思想》（剑桥大学出版社，1979年，第126~127页）、Martha Nussbaum在其《赫拉克利特的Psychē概念》［（载《智慧》（*Phrohesis*）杂志Vol. 17（1972），第1~15页］中都有详尽的考察。

31. 见亚里士多德《大伦理学》，1182a20：“他（苏格拉底）使德性成为知识的一部分，这就消除了灵魂的非理性成分以及情感和道德的特征。”

32. W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第三卷，第417页。

3. “无人自愿犯错”

无论根据什么材料我们都无法判明苏格拉底的一生是否构造了一种体系化的哲学思想，但他对知识（特别是对伦理生活所要求的知识）的追求却是明白无疑的，这一点不仅构成了他的使命，而且也是我们有把握认定为他特有的贡献的东西，而他将知识与德性同一导致的悖论，在此还值得我们作细节的阐述。对苏格拉底而言，对德性之eidos的定义即构成他所要求的知识，而这种知识进而是一切正当行为的充分条件（如果我们知道德性的eidos，我们就成为有德的；故而行为的失误皆是由于这种知识的缺乏）。这里的第一个问题是，知识作为道德行为的充分条件这一点是无疑的，那么它是否也构成了道德行为的必要条件？在此问题上苏格拉底自然未作回答，因为解决这一问题的命题逻辑在希腊还不存在。在现代研究者（比如弗拉斯托斯）对《普罗塔哥拉篇》361b对知识与德性的等同的解释中，“德性是知识”往往被解读成“当且仅当对德性的知识存在，德性才存在”[注]。这种解释意味着，在获得德性的知识之前，我们不仅不知道什么行为是合乎德性的，而且也没有任何人曾经做过任何合乎德性的事情；这样，苏格拉底本人的全部努力势必完全丧失意义，因为他对德性之为何的探讨始终并未获得可观的成功，从而也就根本不知道该探讨什么[注]。

我在此试图说明：（1）对德性之知识并不如同弗拉斯托斯主张的那样是德性之“存在”的充分必要条件，甚至也不是充分的条件；（2）对德性之知识也不构成某一特定行为是否合乎德性的充分必要条件，而只构成其充分条件；（3）如果人们要使自己的行为必然合乎德性，那么对德性的知识才构成德性的充分必要条件，也就是说，知识作为德性之充分必要条件只有在德性之“可教性”（teachability）的意义上才是成立的，而这一点恰恰是苏格拉底做出的最伟大贡献，并使得亚里士多德后来对他的批评在很大程度上成为无的放矢。

事实上，苏格拉底既未谈到过也未怀疑过德性之“存在”，否则他就不会探讨德性是什么，而是必须首先为德性的存在做出辩护。在此方面，弗拉斯托斯使用“存在”这样的术语至少是不严格的。对苏格拉底来说，诸如“勇敢”“正义”“自制”这样的德性在人们的种种行为中已有相当丰富的表现，其存在故而是自明的；在此意义上说，他不会认为“拉克斯将军很勇敢”这一断言有什么错误，哪怕他还不知道“勇敢”的完整定义。问题仅仅在于：（1）这些德性的eidos是什么？根据它们的eidos我们就能够在任何情形中做出准确的断言和明智的行为（比如，“我们现在应当冲锋”或“我们不该蛮干，现在应当撤退”）。（2）德性是否可教？即是说，如果德性只是一些事例，那么我们如何能够在别的事例中做到同样合乎德性呢？且为什么许

多有德（杰出）之人（比如伯里克利）却不能使他们的子女也同样有德呢？在此，德性的存在乃是知识的必要条件，否则就不会有二者的关系；如果德性不曾存在，对之的知识亦即无从谈起。因此，无知并不意味着必然无德，但无知者不能保证在任何情况中都保持德性。正是为了保证德性在任何情况中的出现，对之的知识才是必要的，而这一必要条件恰恰可以构成人们某一特定行为之是否有德的充分条件。总之，即使人们还不具备对德性的知识，人们的某一行为仍然可能是合乎德性的，但并不必然如此。为使人们的所有行为都必然合乎德性，对德性的知识就成为不可缺的并且是唯一的途径，也就是说，德性必须是可教的（teachable，可以传授的）。显然，苏格拉底不信任自诩为德性之教师的智者们，因为他们并没有将德性作为知识来传授，从而也就不是在传授真正的德性。在苏格拉底与普罗塔哥拉的对话中，一位参与者明确总结说："任何事物都是知识，公正、自制、勇敢都是如此，这是证明德性可教的最好方式。如果德性如普罗塔哥拉证明的那样完全不是知识，那么它显然就是不可教的。而如果如同苏格拉底说的那样，德性就整体而言是知识，那么它若还不可教就很让人惊奇了。"[注]由此可见，所谓"德性是知识"这一信条是作为一条教育原则而提出的，故而二者的等同就不是对是否存在德性这一问题的解答（在某种意义上说，这一问题是无须解答的），也不是对某人的行为是否合乎德性这样的问题的解答。这一信条所真正针对的问题是：人们如何才能必然地具有德性？如何才能使在很多场合发现的德性成为所有人可以共同拥有的？在教育中怎样才能传授真正的德性？正是在此意义上，作为知识的德性才成为行为的充分必要条件。在这种"可教性"的意义上对知识的要求在日后的对话中变得更加明确，比如在《美诺篇》的开始，当美诺询问德性是否可教时，苏格拉底立即反问德性是什么，否则就无法回答它是否可教[注]。尽管存在着某些提问方式的不一致，苏格拉底思想的脉络依然相当清晰，他对德性之可教性的条件的阐明几乎可以说是教育史上最重大的进展，而日后"回忆说"的提出也恰恰在这一点上显得意义非凡。

据此，苏格拉底所谓"德性是知识"即可解释为："当且仅当我们具备对于德性的知识，德性才是可教的。"从教育的观点来看，凡是可教的东西主要是原理方面的东西，是知识而非意见[注]；而套用现代术语来说，则是"know-that"而非"know-how"。因而教育者的职责就不能是教别人去"看"（经验），并不是如医师给盲人恢复视力那样将经验授予人们，而是要人们的"灵魂"处于一种"能看"的状态。后来柏拉图所提出的"回忆说"与"灵魂转向说"显然是对苏格拉底的这一思想的发展与补充[注]。亚里士多德则又从行为的动机因素方面对苏格拉底的道德思想提出诸多批判，但事实上与苏格拉底本人的问题却相离很远了，从而也就没有真正构成对苏格拉底的有效批评。苏格拉底的问题是：作为普遍观念（eidos）的德性是什么？怎样才能使德性成为可教的？而亚里士多德的问题则是：一个具

体的道德行为是如何发生的？诸如人的激情、欲望等因素如何影响着人的道德行为[注]？显然，这两种不同的提问方式意味着他们思想发展方向的大相径庭，二者的区别可以类比于规范性语法学家与描述性语法学家之间的不同，亦可类比于生理学家与病理学家之间的不同。由此可见，以苏格拉底与柏拉图为一方，以亚里士多德为另一方，双方构成了两个“学术纲领”很不相同的学派，尽管他们共同分享的思想倾向也并不很难发现（我在后文还要谈这一点）。在这一问题上，亚里士多德并未如同当代学者戈尔德（John Gould）所说的那样误解了苏格拉底与柏拉图的知识概念。在戈尔德看来，从古代的亚里士多德直到当代的康福德都错误地将苏格拉底与柏拉图的“epistēmē”看作是纯粹理智的概念，而事实上在公元前5世纪“epistēmē”一词首先意味着“主观的确定感”（subjective certainty），其次意味着人的“实际能力”（practical ability），因而“苏格拉底所面临的epistēmē乃是一种knowing how，亦即如何成为有道德的”[注]，故而“始终是一种纯粹主观的信念”[注]。戈尔德得出这一结论的根据在于他所引用的希罗多德对动词“epistamai”（知道）一词的用法，但事实上这只是一个很偶然的用法，况且一个词的日常用法与其专业用法之间往往有很大的差距，故而显然不能作为充分的根据，而戈尔德本人则可以说是冒了给希腊人上希腊语课的危险[注]。事实上，如果说亚里士多德确实对苏格拉底有所误解，那也并不是概念上的误解，而是问题本身上的误解。我们也许可以说，正是亚里士多德第一次使伦理学作为一门学科而获得了独立的地位，因为苏格拉底与柏拉图都是按照一种知识论的框架来讨论道德问题的，其问题的提出方式即表明他们难以为道德问题的全面解决指明道路。

尽管如此，苏格拉底（与柏拉图）试图以知识来拯救道德的努力仍然在哲学上提出了意味深长的问题，这突出地表现在苏格拉底所谓“无人自愿（或有意）犯错（或作恶）”这一命题之中[注]。按照当代多数学者的看法，这一命题充分体现了苏格拉底思想的核心内容，而且是其极端理智主义立场的逻辑结果。“这一信念作为树干，向下我们可以寻到它的根，向上我们则可触及其诸多的分叉。这短短的句子简洁地表达了这样的信念：任何道德失误都植根于人的理智，换句话说，谁若明白什么是正确的，他的行为也必定正确，缺乏洞察乃是道德失误的唯一根源。”[注]在某种意义上说，这一信念不仅与苏格拉底“德性是知识”的信条在逻辑上是一致的，而且与常识也是一致的。我们当然不能设想美国宇航局的研究人员“有意”或“自愿”让他们研制的航天飞机在空中爆炸，而之所以发生爆炸完全是因为他们尚未获得保证航天飞机安全的全部“知识”；在此意义上，所谓“明知故犯”当然是不成立的。只要宇航局的研究人员掌握了充分的“知识”，航天飞机的安全即可得到保证，而在他们掌握这种“知识”之前，其失误皆是“无意”的。在此，苏格拉底所谓“有意”（hekon）和“无意”（akon）应

当对应于“有知地”（knowingly）与“无知地”（unknowingly），而不是我们通常所说的“意志”问题[注]，故而所谓“有意犯错”即可转译为“知道如何避免错误（恶行）却不能避免错误（恶行）”，而所谓“无人有意（自愿）犯错（作恶）”则意味着：“只要具有如何避免错误（恶行）的知识，人们就能够避免错误（恶行）。”在上述宇航局事例中，这看来是毫不悖谬的。然而在另一方面，这一命题与当时流行的一些观念（比如希腊人对“欲望”“激情”“命运”的理解）乃至现代心理学中的一些结论仍然构成鲜明的冲突，故而常被称为“苏格拉底悖论”（Socratic paradox）。首先可以考虑俄狄浦斯王的遭遇：俄狄浦斯很早就知道他要犯下杀父娶母的罪行并且尽一切努力去避免犯下这一罪行，但“命运”却偏偏使他避免犯罪的过程本身成了犯罪的过程，因而他是在“有知”（有意）的情况下犯罪的。其次则可考虑美狄亚（Medea）的处境：美狄亚深知杀害自己的子女是罪恶，然而：“尽管我知道我将犯的罪恶，但我已无法控制我的激情（thymos），激情就是造成罪恶的原因。”[注]悲剧中还有这样的感叹：“你所警告我的一切，我自己都知道。尽管我知道，自然（physis）却使我不得不如此。”[注]从柏拉图的对话中我们可以看出，这些观念在当时是更为普遍的，以致当苏格拉底提出他自己的论点时明确要别人不要嘲笑他[注]。

由此我们可以看出，苏格拉底悖论的实质在于解决如何以知识来作为人类行为的指导的问题，从而与我们今天通常所说的“有意地”（intentionally）或“无意地”（unintentionally）的问题（比如足球赛中的“故意犯规”与“无意犯规”）的关系很小。他的问题与所谓“自由意志”问题也相去甚远，因为有关自由意志的争论乃是对上帝如何允许人们作恶的讨论，故所谓“自由意志”不过是人“作恶”的自由[注]。耶格尔的研究表明，希腊文中所谓“自由”（eleytheros）的确切含义是相对于奴隶而言的，故而所谓自由首先意味着“非奴隶”，其次则意味着适合于自由民的生活方式（比如言辞得当，花钱大方，等等），基本不具备我们今天的自由观念所含有的形而上学与伦理学的内容，而仅仅是从政治权利所引申出的一个概念。[注]在此意义上，苏格拉底与当时流行观念的对立就不是自由意志论与决定论的对立，因为就行为都必有原因这一点而言，二者都是决定论的[注]。就现代心理学的行为理论而言，苏格拉底的立场并不直接与大多数心理学理论（包括行为主义）相冲突，而可能有很多一致的地方[注]。苏格拉底的立场无非是承认人有一个统一的意识领域，因而只要有恰当的知识，人就能成全一切的善事。在这一点上，与苏格拉底构成明显冲突的现代理论恰恰是弗洛伊德的“无意识”理论，因为在他看来，尽管人们在意识中知道该如何行事，但无意识中的种种“情结”却往往使人们不自

觉地走向相反的方向。假如我们以苏格拉底的立场来评判，弗洛伊德的理论则可说是自相矛盾的：如果无意识真的是无意识，那么我们就不可能对之有所意识；而就我们对于无意识领域同样能够具有“知识”而言，无意识就不再是无意识而成为意识的一部分了；因此，即使存在着某种“情结”，只要我们对之具有意识，此情结即可解开；在此意义上说，犯错（犯罪）不是由于情结的作用，而恰恰是由于我们对于情结的“无知”。在此，弗洛伊德理论的核心内容可以说是对前述以“激情”对自身行为所做的解释的一种精致化，而苏格拉底的立场却是：我们如何以知识来克服自身的欲望与激情，从而成为自己的主人。在苏格拉底看来，受欲望的支配是“真正的、最严重的无知”，“而成为自己的主人则是智慧”[注]。

这样，苏格拉底就彻底修正了当时对人的“自然”（physis，本性）的理解[注]，亦即使得所谓“人性”成为一种“自然向善”的东西，而且智慧本身就必须是善的：“智慧与善是一回事，而无知与恶也是一回事。”[注]在此，他关于人的“自然”的观念必须是他所谓“无人自愿犯错（作恶）”这一信条的前提，而如果这一前提可以成立，所谓“苏格拉底悖论”即不再是悖论。据此，所谓“无人自愿犯错（作恶）”即可全面地表述为：

> 如果人们知道如何避免错误（恶行）而且知道不犯错（不作恶）比犯错（作恶）更好（更善），那么他们就不会犯错（作恶）。

或者：

> 如果人们知道什么是德性而且知道有德比无德更好（更善），那么他们就可以使自己的行为合乎德性而不会做任何缺德之事[注]。

显然，这个信条中没有给人的欲望（自然）和意志（自由）留下活动的余地，人的全部行为都被要求纳入统一的智慧中去，哪怕我们今天所说的“故意作恶”（比如公然的迫害与存心的破坏行为）在苏格拉底所指明的意义上都是“无意的”（由无知造成的），因为这诸多的犯罪者都不知道真正的善或正义是什么，从而成为需要同情或改善的对象。正是在此意义上，苏格拉底多次将知识（德性）比作人们身体的健康，并把无知（恶）比作疾病[注]，而哲学家（即理想的统治者）从而被比作“人类灵魂的医师”[注]。既然无知（恶行）是一种需要治疗的病症，那么病人的状况就不该由自己负责而该由医师负责了[注]。我们将看到，柏拉图对其理想的城

邦政制的整个设计都是建立在这一信念之上的（《政制篇》中的许多思想也许直接就是苏格拉底本人提出的）。

在这“有意”与“无意”的问题上，亚里士多德的理解没有太大的分歧。在《尼各马可伦理学》之中，“由于无知”（di’agnoian）所导致的恶行都被称为“无意的”（akoysion），故而恶人的行径都是由于对于该做什么和不该做什么的无知[注]。不过，在对“知识”概念的理解上，亚里士多德却有明显的不同。在他看来，导致人们做出正当行为的“知识”并不是对于本质或普遍原则的认识，而是对实际事物与人的周遭环境的认识，亦即是对行为手段的认识而非对行为目的的认识[注]。亚里士多德的这种看法，一方面证实我们以上对苏格拉底的解释的正确，另一方面则更显出苏格拉底（乃至柏拉图）是试图在其纯理论的框架内解决道德实践的问题。而亚里士多德则试图使道德问题得到一种纯粹实践的（practical）解决，二者的分歧将构成目的与手段如何协调的问题。然而，苏格拉底同样可以批评亚里士多德的改造，因为后者仍然不能解决手段如何才能成为正当的问题，故而对“德性”本身的知识依然是不可缺的而且是首要的。事实上，在希腊哲学本身的空间中，苏格拉底–柏拉图路线与亚里士多德路线之间的紧张关系无法得到最终的缓解，而这样一种缓解期待着对道德概念乃至人性概念的重新理解。

确实如同前引贡佩茨所说的那样，由“无人自愿（有意）犯错（作恶）”这一命题出发，我们一方面可以寻到苏格拉底思想的根，从而更全面地把握其使命的核心内容与努力方向，另一方面则可向上触及其思想的诸多分叉，并可理解他何以宁愿选择死亡也不愿屈从众人的意见：他是以自己的生命来唤起人们对自身无知的意识。对于他的这个命题，有效的批评并不能基于对“自愿”与“非自愿”的重新解释，而只能是基于对“人之本性（自然）”的不同理解。如果“人性”并不如同苏格拉底所设想的那样是自然向善的，如果人类有限的理智永远不能获致那善的eidos，如果人们永远不可能在善恶之间划出确定的界限，如果人性甚至是恶的，那么苏格拉底为其理想所付出的全部心血都势必付之东流，而他那“以死醒民”的高风亮节除了给人带来一种崇高感之外也就不再能够为人们提供更多的启示了。显然，苏格拉底并没有循此方向深思他的问题，所谓“人心向善”在他看来似乎是自明的。然而，无论在假设中还是在实际中，所谓“明知故犯”仍然不是完全不可设想的，这一点很快使苏格拉底碰到一个他没有解决的悖论，即：如果确实有人是自愿犯错（有避免错误的知识却不去避免错误），那么此人是否比无意犯错的人更好还是更坏呢？当然，如果将“无人自愿犯错”这一原则贯彻到底，上述问题就不会出现。然而一个能够跑得快的人（也许是为了谦让）而自愿落在别人后面，这种情况无论如何是可以设想的。既然这种自愿的犯错是由于身体的aretē，而无意的犯错则是由于身体的缺陷（无知），那么（至少某些）有意的犯错就优于无意的犯错，因为有知总

是好于无知[注]。提出这一问题的对话是柏拉图的小《希匹亚斯篇》，而其结论的悖谬致使许多学者否认这是一篇严肃的对话，而只是苏格拉底对其辩论才能的炫耀，有意以此看来荒谬的推理来戏弄一下年轻气盛的希匹亚斯[注]。然而从这篇对话的全过程来看，我们却找不出明显戏弄人的痕迹，却可以发现苏格拉底对于其结论持明显的保留态度[注]。对于苏格拉底的这一疑惑，可能的解释是：由于aretē一词同时具有“技艺”与“身体技能”这样的含义，而一个“体能”良好的人并不总是愿意发挥其体能这一点却是可以设想的，这一可设想的情况致使苏格拉底在考虑善恶的问题时发生了一些思想的惶惑；另一种可能的解释则是：自愿犯错的人具有改错的能力，而无知者却随时处于犯错的边缘，故而是无可救药的。看来前一种解释更为可能，而苏格拉底将作为“技艺”的知识与作为“人生目的”的知识混淆恰恰是其思想中致命的弱点之一，此处的悖论还不过是其思想矛盾的一次不充分的表露。日后柏拉图以数学知识为楷模所构造的理念世界，其中所蕴含的混乱在很大程度上都可在苏格拉底那里找到根源。

---

1. 见Gregory Vlastos：《苏格拉底的知识与柏拉图的“悲观主义”》，载美国《哲学评论》杂志Vol. 47（1957），第227页注释4。在弗拉斯托斯看来，苏格拉底对“勇敢”的定义（《普罗塔哥拉篇》，360d：“勇敢就是对什么是可怕的和什么是不可怕的事情的知识”）中的“是”所表达的就是充分必要条件的关系。

2. 这一问题显然是《美诺篇》中“美诺悖论”的根源。

3. 柏拉图：《普罗塔哥拉篇》，361b~c。

4. 见柏拉图《美诺篇》，70a~71b。大多数学者都同意，作为转折时期的作品，《美诺篇》的前半部分仍然突出地具有早期对话的种种特征，而后半部分回忆说的提出则是柏拉图哲学历程上的一个崭新标志。

5. 参见叶秀山：《苏格拉底及其哲学思想》，第134页。

6. 当然，“回忆说”的提出还由于其他一些难题的刺激。

7. 见亚里士多德《尼各马可伦理学》，1103b26：“我的研究并不如同其他人所做的那样致力于理论知识，因为我所探讨的课题不是善是什么，而是（人如何）成为善的。”

8. John Gould：《柏拉图伦理学的发展》，纽约，1955年，第7页。由于该书是难得的一部专门讨论柏拉图伦理学的著作，因而也就特别值得注意。

9. John Gould：《柏拉图伦理学的发展》，纽约，1955年，第15页。

10. 在此应该说明的是，哲学史研究在很多时候都得利于对古代文字（特别是词源）的研究，但只抓住古代词源中的一两种用法就来加以发挥，往往得不出积极的结论。在这方面，海德格尔同样不是人们应该效仿的作者。

11. 关于此命题的提出与论证，可见柏拉图：《普罗塔哥拉篇》，345d~e、358d、360d；《高尔吉亚篇》，460b~d。另见《拉克斯篇》，198；《查米迪斯篇》，173；《美诺篇》，87、98等处。

12. T. Gomperz：《希腊思想家》英译本，第二卷，第66页。

13. 耶格尔对这一问题的解释在我看来是成问题的，因为他认为苏格拉底以此命题提出了不同于欲望的意志（Will）问题。我很怀疑希腊哲学中是否曾经有过相当于中世纪哲学中的“意志”概念。参见Werner Jaeger：《Paideia：希腊人的文化理想》第二卷，第67页以下的论述。

14. 欧里庇得斯：《美狄亚》1078行以下，引自W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第三卷，第258页。

15. W. K. C. Guthrie ：《希腊哲学史》第三卷，第258页。

16. 见柏拉图《普罗塔哥拉篇》，357d：“……你们可能会嘲笑我，但如果你们现在嘲笑我，一会儿就该嘲笑你们自己了……”

17. 参见Paul Shorey：《柏拉图的伦理学》，载G. Vlastos编：《柏拉图研究文集》Vo1.2，印第安纳圣母城：圣母大学出版社，1978年，第8页。

18. 参见Werner Jaeger：《Paideia：希腊人的文化理想》第二卷，第54~55页。

19. 当然，决定论这个术语紧密联系于近代的机械论思想，因而并不是对古代的争议的合适描述。Gosling以“强制主义”（compulsionism）来说明苏格拉底的信条，看来是更合适的。参见J. C. B. Gosling：《柏拉图》，伦敦：Routledge＆ Kegan Paul，1973年，第6章。

20. 我相信苏格拉底一定会接受现代行为主义者的下述信念：给我一打白痴，我能给你造就12个天才。

21. 见柏拉图：《普罗塔哥拉篇》，537e、538c。

22. 参见本书第68页对加利可的看法的引述。

23. 柏拉图：《克拉底鲁篇》，194d，采用叶秀山译文（《苏格拉底及其

哲学思想》，第131页）。

24. 参见Gerasimos Santas：《柏拉图早期对话中的苏格拉底哲学》，第190页。

25. 见柏拉图：《高尔吉亚篇》，464a以下；《政制篇》，444～445。

26. 见柏拉图：《高尔吉亚篇》，462～466；《费德罗篇》，269～270。

27. 参见J. C. B. Gosling：《柏拉图》，第82页。

28. 见亚里士多德：《尼各马可伦理学》III，1110b28～1111a1；VII，1145b26～27。另参见W. F. R. Hardie：《亚里士多德的伦理学理论》，牛津大学出版社，1968年，第156～157页。

29. 见亚里士多德：《尼各马可伦理学》III，11l0b32。亚里士多德在此虽然没有提及苏格拉底与柏拉图的名字，但他的针对性却是很明显的。

30. 见柏拉图：小《希匹亚斯篇》，373e～374c。

31. 比如Paul Shorey就是如此认为的（见其《柏拉图的伦理学》，载G. Vlastos编：《柏拉图研究文集》Vo1. II，第9页注释22）。其他还有人怀疑这篇对话的真实性。不过包括Zeller在内的大多数学者都认为这一悖论是苏格拉底认真提出的。参见A. E. Taylor：《柏拉图其人及其工作》，伦敦：Methuen，1949年第6版，第36～37页；I. M. Crombie：《柏拉图学说精考》第一卷，伦敦：Routledge＆ Kegan Paul，1962年，第225页。在我看来，如果放弃“无人自愿犯错”的前提之一，那么这条悖论是很容易出现的。

32. 见小《希匹亚斯篇》，276b～c：苏：由此看来，如果确实有自愿做错事或不光彩事情的人，那么他是否也会是好人呢？ // 希：我不能同意。// 苏：其实我自己也不能同意，但这确实是从我们的讨论进行到目前为止所能得出的结论。

4.知识与理念

由于对德性与知识问题的执着以及对自知的诉求，苏格拉底事实上完成了历史上有关道德观念的一次革命[注]。然而他的全部实践所带来的结果只是一种理智上的“惶惑”（aporia），而其始终自称的“无知”终于使得一切本来行之有效的道德信念都成了问题，他本人亦即陷入与社会的难以调和的冲突。“当年长的雅典人听说苏格拉底鼓励年轻人把任何道德都看成问题时（也许是从他们自己的儿子那里听说的），我们就不必惊讶他们会把苏格拉底的学说与安提丰的学说相提并论，并且认为他腐蚀了青年。事实上苏格拉底开始从根部摧毁社会强制的道德，即服从政府、符合习俗。他超越了这种强制与禁忌的道德，而走向一种新型的道德，这种道德的源泉在心灵自身之中，可以被称为追求心灵完善的道德。如果心灵的完善被看作生活的目的与幸福的秘密，如果每个人的灵魂都能看见自己的得失，那么人的心灵就不能接受任何来自外部强加的法典的支配。”[注]实际上苏格拉底并未直接否认当时法律的有效性，甚至在被判决之后也不愿逃离雅典从而背弃城邦的法律（用孔子的话说即是：“道不行，乘桴浮于海。”[注]），但当他试图为之寻求根据而又陷于一种“无知”状态时，人们就自然而然地认为他败坏了城邦的法律与习俗，影响了青年对城邦的忠诚度。当雅典民主制在风雨飘摇中又虚弱无力地站起来的时候，公民们自然就将导致这虚弱的原因推给了苏格拉底，并且在公元前399年的春天以法律的名义和程序判处他死刑[注]。尽管他个人的实践非但未能使得雅典恢复昔日的强盛与荣耀，反倒造成了他自身的毁灭，但以他“无人自愿犯错（作恶）”这一信念为基础而发展起来的哲学却为整个希腊化时期乃至全部西方历史在探讨公正制度方面提供了最有力的刺激之一，而直接地则为柏拉图构造其“城邦政制”（Politeia）提供了最关键的线索。

苏格拉底之死使柏拉图看到：

> 越是反思过去发生的事情，越是反思什么样的人活跃于政治，越是反思我们的城邦法律，并随着我个人的成长，我越来越认识到，正当地处理城邦的政务是多么艰难……最终，我得出的结论是：对于一切现存的城邦来说，除非由于某种运气使他们获得什么奇迹般的方案，它们的政府治理都毫无例外地是恶劣的，它们的法律状况实际上是无可救药的。这迫使我相信：无论是就城邦而言，还是就个人而言，为使我们能够分辨什么是正当的，我们必须求助于一种真正的哲学；仅当真诚热爱智慧的人获取政治权力，或是城邦的当权者因神之宠而学了

> 哲学，人类的疾患才可能终结。

柏拉图晚年对朋友写下的这一段表白最清楚地表明了他的哲学的努力方向，而贯穿其思想发展之始终的正是苏格拉底“无人自愿犯错（作恶）”这一信念。在此意义上，柏拉图之所谓知识问题仍然是德性问题，而他在哲学上的努力亦可被视为是修正作为雅典政制之关键环节的教育体系的尝试，其所不满意的当然也就一方面是传统悲剧诗人给人提供的精神教育，另一方面则是新兴智者学派的修辞术教育。我们可以设想，柏拉图穷其一生的努力就是要消化和发展苏格拉底的遗训，因而无论是其中期对话还是其晚期对话中都仍然保存着大量苏格拉底的思想，而如果我们还要试图在他们二者间指出明确的分野，那既不可能，也没必要。

尽管我们不清楚柏拉图在苏格拉底被处死之后的几年中干了什么（据说是去了麦加拉或埃及），但我们却可以肯定他在这段时间内完成了他的大多数（如果不是全部）早期对话。公元前380年之后他造访了南意大利与西西里，其间所受毕达哥拉斯学派的影响构成了他中期对话的主要特征之一，并形成了一套相当完整的有关知识及其对象的理论，从而使得苏格拉底的信念在一个新的基础上得到发挥和扩展，也使得柏拉图本人获得了作为哲学家的独立人格。“如果我们并不假定‘体系’一词意味着一整套已经达到终极形式的思想的话，那么柏拉图在结束第一次西西里之行后并在雅典建立学园时，他就已经拥有一种可称为哲学体系的东西。”无论我们把柏拉图中期对话看作为受毕达哥拉斯学派影响的苏格拉底思想，还是看作是按苏格拉底思想来改造的毕达哥拉斯主义，我们都无法否认毕达哥拉斯学派的灵魂学说与对数学的潜心研究在柏拉图中期思想中扮演了极其重要的角色。

《美诺篇》中“回忆说”的提出无疑标志着柏拉图自己的重大进展：一方面，这一学说的提出使他对感性知觉的批判具备了更充足的理由和把握，而所谓“意见”（doxa）如何成为“知识”（epistēmē）的问题亦即获得解决的可能；另一方面，“回忆说”为他的“理念论”的提出打通了道路，“理念”（eidos）之作为知识对象亦即获得合法性证明，从而结束了苏格拉底在寻求德性之eidos时所陷入的那种茫然或惶惑（aporia），苏格拉底那种挫伤力极强的诘问法开始被纳入一项建设性的事业。显然，柏拉图是在苏格拉底已无路可走的地方发现了通向确定知识的道路，试图在苏格拉底的种种毁灭性打击所造成的精神废墟上重建不同于传统的确定性殿堂。尽管“eidos”一词在早期对话中已经频繁地出现，但它显然尚未形成一个需要特别认识途径的“领域”，从而也不会是一种严格意义上的“理念论”；在此意义上，我们可以认为贡佩茨对于苏格拉底根本不知道理念论的断言并不

必然是错误的。《美诺篇》开篇部分的对答方式仍然是早期对话的模式，而自81d“美诺悖论”提出之后的部分则启示着中期理念论的关键内容。在此，“对‘回忆说’的后果的探寻与理念论是如此密切，以致我们可以说它规定了理念论的主要特征。”[注]据此，我们有理由相信，“回忆说”的提出不仅是柏拉图思想发展史上的里程碑，而且也是其整个思想大厦的支柱。正因为此，《美诺篇》被一些学者称为柏拉图学园的“学术纲领”（programme）[注]，这看来是非常贴切的。从各方面说，柏拉图以其“回忆说”所解决和未能解决的问题都启示着他的哲学的真正光彩与真正困难，故而我宁愿以下一节对之作专门讨论，而首先在此讨论他对知识与理念的理解。

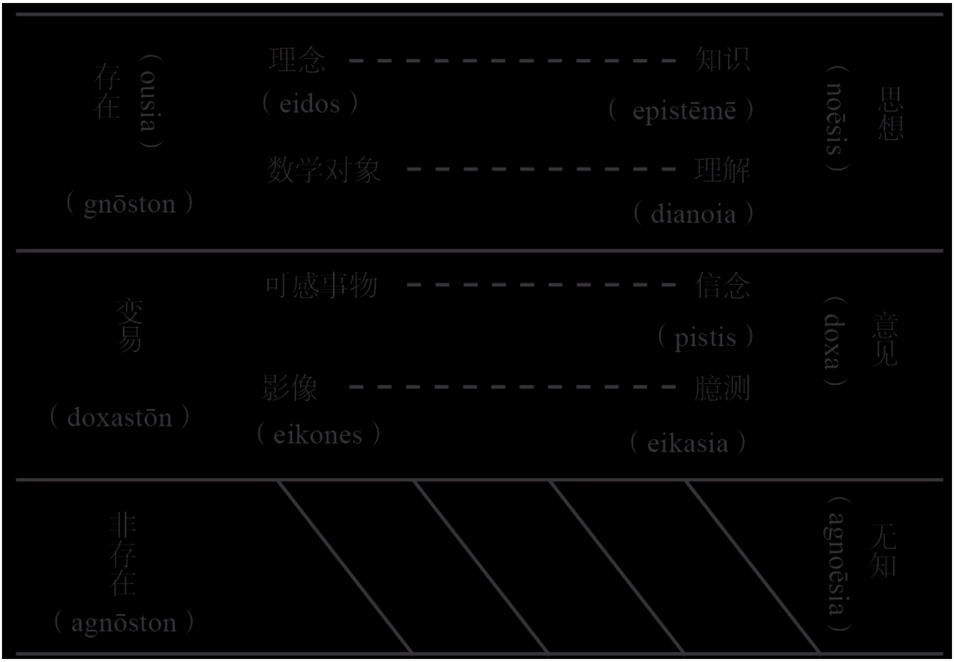
与苏格拉底（即柏拉图早期对话）显得略有不同的地方在于，柏拉图中期对话明显地对“知识”概念本身进行了多方的探讨，即探讨了知识的根据、标准和对象。在这些努力之中，一个更容易引起现代人兴趣的题目则是《克拉底鲁篇》对“名称”（即词语）[注]与其所表达的事物的关系的讨论，而这一讨论本身可以用现代术语表述为“指称问题”，尽管柏拉图时代还完全不具备研究指称问题的必要逻辑工具。在该篇对话中，苏格拉底所要反对的观点分为两部分，前一部分是反对赫莫吉尼（Hermogenes）所持的约定论（“唯名论”），认为名称乃是由人随意制定的，故而其与事物的关系是任意的；后一部分则是反对克拉底鲁（Cratylus）的自然论，认为名称“自然地”适用于其所代表的事物，故而二者间的关系就是一种“自然的”必然性关系[注]。显然，赫莫吉尼不过是在此重复了从德谟克利特到普罗塔哥拉所持有的“约定”（nomos）观。在他看来，即使他把现在被称作“人”的东西叫作“马”，那也没有什么问题。苏格拉底的反驳是：既然我们的话语有真假之分，那么其构成部分（名称）也有真假之分；而关键在于，每一个事物都具有其不变的ousia（423e），故而名称的正确与否就在于它是否意指着事物的ousia（393d）；因此，名称的真正功能就必须是向人们表明事物之ousia，或者区分出不同事物的ousia（388b）。更富有意义的则是与克拉底鲁的讨论。按照克拉底鲁的“自然”（physis）论，既然名称“自然地”意指着事物，那么我们就只需研究词语而不必探究事物就能获得对事物的知识；即是说，“任何知道词语的人也就知道了事物本身”（435d）。苏格拉底对此的诘难是：（1）人们都是根据自己的“意象”来形成词语的，然而人们的种种意象时常是错误的（436a~b）；（2）对事物的知识不能仅仅依靠对词语的知识，因为如果词语的知识是充分的，那么某个词的第一个使用者又是根据什么来制定这个词的呢？因此事物必须以某种方式直接地被认知，否则就不会有任何语言（438e）。篇中苏格拉底显然超越了当时“nomos-physis”的争议，提出知识必须是对事物本身亦即事物之ousia的认识。在此，这个由“是”动词演变而来的名词ousia（being）当然不可理解为“存在”，而是指感性事物之不变的形式

（eidos），也可等同于他所谓“真正存在的东西”（to ontos on）而非变易的东西。对柏拉图而言，所谓“存在”就是eidos的存在，因而存在就等于真理。对“ousia”一词的这种用法启示着柏拉图哲学乃至亚里士多德哲学中存在概念的最关键特征，而其先驱则是巴门尼德的“真理之路”。

《克拉底鲁篇》明确地表示出对感性知觉与感性事物的不信任，而这种不信任态度往往被归因于赫拉克利特的流变学说的影响。值得说明的是，柏拉图并没有如同一些学者所说的那样认为感性世界完全不可以描述，而是认为我们对于感性世界无法获得知识，因为所谓知识即意味着不可能假的东西，其对象也同样必须是确切无疑的。《泰阿泰德篇》表明柏拉图在反思苏格拉底“德性是知识”这一信条，要确切地回答“知识是什么”的问题，从而可以视为是其理念论的一篇导言。更确切地说，《泰阿泰德篇》乃是柏拉图对他所不承认的各种知识主张的“清理”，以便为他自己的知识学说扫清道路，所以其结论只能是否定性的。首先，知识不是“知觉”（aisthēsis）（151d~186e），因为：如果知识是知觉，那么知识就成为因人而异的东西从而也就不再是知识；其次，知识也不是“真意见”（doxa alēthēs）（187b~20lc），因为尽管所谓“真意见”比知觉进了一步，但仍然离不开知觉，故而不能保证永远是真的，从而也就不是知识。《美诺篇》也同样谈到这个问题，其中苏格拉底承认所谓“正确意见”（orthē doxa）在指导人的行为时往往是有效的，但并不能在灵魂中待得很久，从而就不是知识。泰阿泰德于是提出第三个定义，认为知识就是“带有逻各斯（meta logoy）的意见”（201c）；对此，苏格拉底显然认为是最值得深入讨论的定义，而并没有立即予以反驳。剩下的问题就仅在于说明这个“逻各斯”是什么。尽管泰阿泰德对逻各斯的几种解释都不能让苏格拉底满意，但达到解决“什么是知识”这个问题的道路似乎已得到暗示，即“什么是知识”的问题就是意见如何转化为知识的问题。至于意见如何能够转换成知识，这篇对话并没有得出结论，但比从前的对话要增添了许多乐观的情调。《美诺篇》中的苏格拉底则明确指出，如果我们采用一种寻求事物之“原因”（aitias）的思维，通过各种原因锁链的联结，那么正确意见就能成为知识。当然，我们并不清楚《美诺篇》的这个结论是否是作为定义提出的，但它表明，对于苏格拉底与柏拉图来说，“知识是什么”的问题在很大程度上即是意见如何转化为知识的问题，而“回忆说”也正是在此意义上显示出极大价值的（对此问题我在后文还将详述）。尽管《泰阿泰德篇》对于“知识是什么”的问题还没有给出明确的答案，但对于如何寻找答案的道路却给出了明确的界定，尤其是其中对知觉与知觉对象（aisthēta：the perceived）之变易性的断定，以及关于真理与存在（to on）同一的论断，都暗示了柏拉图对知识本性与知识对象问题的全面表述。在柏拉图看来，所谓“真实的东西”（what is true）与“存在的东

西”（what is）是等同的；对他来说，所谓“是”（在）就意味着“永恒地是”（永在），当然也就意味着“真”或“永真”，而“不在者”（to mē on）也就不可能作为思想（知识）的对象。在这一问题上，尽管众多的现代人要在柏拉图那里发现一种“存在论”（ontology），而事实上最终却只能看到一种“本质论”（essentialism）。

在《克拉底鲁篇》与《泰阿泰德篇》中我们都可以明确看出巴门尼德信条（“不存在的东西就不能被思想”）的进一步发挥，而巴门尼德（就其留下的残篇而言）没有明确意识到的问题则开始由柏拉图提出了，即意见的对象（或曰意见世界）的逻辑地位问题。我们通常认为柏拉图对世界作了双重区分，即所谓本质与现象或真理与意见。然而对于柏拉图而言，真理与意见分别对应于本质与现象，此外却还有一个我们完全不能对之产生知识的领域，即所谓“非存在”（mē on），因而他的区分是三重的：（1）存在（on）；（2）不存在（mē on）；（3）既存在又不存在（ama on te kai mē on）从而是居于两者间的东西（to amphoterōn metechōn, toy einai te kai mē einai）。相应于这三者，人的认知方式即可分为：（1）知识（gnōsis或epistēmē）；（2）无知（agnōsia）；（3）意见（doxa）。由此来看；存在即可等于“可知者”（to gnōston），非存在等于“不可知者”（to agnōston），而介乎二者间的东西则等于“可拥有意见者”（to doxaston）。而既然非存在是完全不可知的，那么值得考虑的就只有（1）与（3）这两个领域。在《政制篇》第六卷中，柏拉图又将意见世界等同于“可感世界”（to oraton或to orōmenon），并将可知世界称作“可思世界”（to noēton或to nooymenon）。感性世界进而被区分为：（a）影像（eikones）与（b）形成这些影像的自然物与人造物。可知（思）世界则分为（c）纯粹数学对象（比如正方形本身或三角形本身）与（d）理念。在此，意见世界作为在与不在之间的东西，其特征就是“变易”，因而柏拉图在别的地方又称“意见是关于变易的”。在柏拉图看来，这四类认识对象要求人们具有相应的灵魂功能，由低向高则分别是：eikasia（臆测）、pistis（信念）、dianoia（理解）与epistēmē（知识），其中前二者统称doxa，后二者统称noēsis（思想）。据此，我们就可以将柏拉图的整个世界构架表现为下列图示：



从这一图示我们可以更清楚地看出柏拉图的伟大进展以及对前人的改造。一方面，他使得巴门尼德未曾定位的“意见”具有了确定的位置（介乎在与不在之间），同时又以（毕达哥拉斯学派的）数学方法和对象为巴门尼德之真理之路找出了可靠的范例；另一方面，由于此处数学方法的引入，他又为达到苏格拉底的eidos找出了中介的方法。在柏拉图看来，感性事物恰恰是数学对象的“影像”，因此数学乃是由意见通向真理（理念）的中间环节。“虽然他们（数学家）利用各种可见的图形讨论它们，但是处于他们思想中的实际上并不是这些图形，而是这些图形所模仿的那些东西。他们所讨论的并不是他们所画的某个特殊的正方形或某个特殊的对角线等等，而是正方形本身、对角线本身等等。……他们实际要求看到的则是只有用思想才能看到的那些实在。”[注]我相信这乃是历史上对数学对象之“理想性”（ideality）的首次表露，而这一表露对于柏拉图的后果十分重大。正是基于数学的成功范例，柏拉图提出要逻各斯（语言）凭借纯粹的辩证方法去达到对理念的纯粹知识，并且“在这过程中不使用任何感性事物，而只使用理念，从一个理念到另一个理念，并且最后归结到理念。”[注]在柏拉图的心目中，理念即是“存在”（ousia），而最高的理念则是善的理念，它乃是人的认知中一切“真理”（alētheia）的原因[注]。在此，存在与真理及理念的等同再次突显了希腊哲学中存在概念的特有含义：存在即是向灵魂敞开的东西，故而“非存在”即完全是不可讨论也不必讨论的问题；存在

等于可知，非存在即等于不可知。因此在柏拉图所讨论的范围中，存在并不对立于非存在，而是对立于变易，存在从而就等同于本质或真理，与中世纪乃至现代的“存在论”中所谓“存在”（existence）问题极不相同。另一方面，希腊文中“真理”（alētheia）一词本身就意味着“不躲避我们的认识”（a-lētheia），亦即“可知的东西”[注]。在此意义上，我们就不难理解柏拉图之所谓存在何以等同于真理。在柏拉图的语言中并未出现过“某物在”（比如基督教《圣经》中上帝所说“I am who am”）这样的句型；对他来说，to be意味着to be something（einai ti），更确切地说即是to-be-participating-in-an-eidos[注]。在此意义上我们甚至可以说，柏拉图关于存在与理念的思想首先是一种“可断言条件”（assertability conditions）[注]理论，其要解决的问题是：在何种条件下我们有理由断言“x是美的”或者“y是善的”；其次则是一种伦理学理论，以此寻求善行（德性）之充分必要条件。

因此，柏拉图的所谓存在问题基本上（甚至完全）是知识问题，我们今天所说的存在论（本体论）问题在他那里并没有出现。对于柏拉图来说，“某物是否存在”的问题意味着“某物是否可知”以及“如果可知，那么它的理念（本质）是什么”的问题。从他的这种提问方式出发，那么我们就不难解释他所谓理念之“分离”（chōrismos）问题与事物对理念的“分有”（methesis）问题。一方面，理念与事物的分离并不表示理念构成了另外一个存在领域，用陈康的话说即“不是指空间的距离，而是指完善与不完善之间的程度的差别”[注]，也就是变与不变的差别。弗拉斯托斯则根据他精细的研究表明，柏拉图所谓“理念分离地存在着”就等于“理念依据自身（themselves by themselves）存在着”[注]。另一方面，既然理念并未构成一个分离的（独立的）存在（本体）领域，那么事物对理念的分有（分享）也就不再有太多的神秘性可言。如果我们在将数学（几何学）运用到实际事物中时说“事物‘分有’了几何学图形的性质”，这非但没有什么神秘的意味，反倒是完全符合事实的说法，因这句话的意思无非是：实际事物并不如几何学图形那样符合几何学原理，而只是部分地（不完满地）符合。这一点恐怕是当今所有科学家（无论是数学家还是物理学家）都能够或者应该认可的。

当然这并不意味着柏拉图之理念论与“分有说”是毫无困难的。事实上，被柏拉图首先回避的困难即是高尔吉亚对“存在”所提出的诘难，即“并非所有被思想的东西都存在”[注]。如果柏拉图认真地看待了高尔吉亚的论证，那么他就势必全面修改他的理念论，尽管这种修改不一定（甚至完全不可能）得出更好的结论。从另外一方面看，理念论在逻辑上的困难是造成其思想混乱的主要根源，因为他始终未能对个体同一性、属性（共相）与抽

象概念（数学对象）做出必要的区分，也未能对主词与谓词做出正确区分，从而导致其论证过程频频出现不恰当的类比与推理。由于亚里士多德范畴论的提出，理念论在逻辑上的困难得到很大程度上的解决，而“范畴论”本身即可视为理念论的合乎逻辑的改进与发展。就本书所关心的问题而言，理念论所含最大的困难仍然是知识论方面的，即（1）人们如何才能达到对理念的直接把握？（2）即使人们获得理念（比如德性的理念），人们是否就能够使自己的行为合乎德性？注这样的问题如果得不到解决，那么理念论即使不致全盘垮台，也至少会受到极度的轻视。

---

1. 尽管苏格拉底本人也以社会的改造为自己努力的目的，但他个人实践所采取的却是道德的方式，其直接结果故而也就是道德的革命。参见G. Vlastos：《苏格拉底悖论》，载由他本人主编的《苏格拉底的哲学》，圣母大学出版社，1980年，第18页。
2. F. M. Cornford：《苏格拉底前后》，剑桥大学出版社，1932年，第47～49页。
3. 《论语·公冶长》。
4. 当然，观念的冲突并不是解释苏格拉底之死的唯一理由，但却是最值得后人作长久讨论的一个理由。参阅本书附文“苏格拉底传”。
5. 柏拉图：《信札之七》，325c～326b。
6. 直到柏拉图晚年写作《蒂迈欧篇》与《法律篇》时，这一信念仍然是他信守不逾的。参见W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第三卷，第459～460页。
7. 在耶格尔看来，柏拉图整个《政制篇》所要达成的目的就是对希腊教育体系的彻底修正。见W. Jaeger：《Paideia：希腊人的文化理想》第二卷，第213页。
8. 见W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第四卷，剑桥大学出版社，1975年，第14～16页。
9. F. M. Cornford：《智慧的起源》，Peter Smith Publisher，1971年，第45页。
10. G. Vlastos：《〈美诺篇〉中的回忆》，载加拿大《对话》杂志Vol.4（1965），第164页。
11. 见Werner Jaeger：《Paideia：希腊人的文化理想》第二卷，第161页。

12. 在希腊语中，所谓“名称”（name）与“词语”（word）都是一个词。在Hare看来，这一语言缺陷混淆了专名与通名，致使柏拉图错误地认为这二者获得意义的方式是一样的。参见Hare：《柏拉图》，杨峰碧编译，台北：时报文化出版公司，1984年，第89～90页。

13. 见《克拉底鲁篇》，383a～b、384d。

14. 参见柏拉图：《泰阿泰德篇》186b关于感性事物之ousia的讨论。

15. 参见柏拉图：《智者篇》，232c以下。

16. 参见J. C. B. Gosling：《柏拉图》，第176页。

17. 参见J. C. Frazer：《柏拉图理念论的成长》，伦敦，1930年，第19页。

18. 关于“doxa”的含义，参见本书第50～51页对巴门尼德“意见之路”的讨论。

19. 见《美诺篇》97b～98a。

20. 见《泰阿泰德篇》，186c：苏：如果不能达到存在，我们是否可能达到真理？ // 泰：不可能。

21. 参见《智者篇》，188c～d、189b。另参见R. M. Hare：《柏拉图》，杨峰碧编译，第84页。

22. 见柏拉图：《政制篇》，476e～477a、478d～e。

23. 关于gnōsis，见柏拉图：《政制篇》，477a与478c；关于epistēmē，见478a～d。

24. 见柏拉图：《政制篇》，477a；在478c与d又作agnoia。

25. 见柏拉图：《政制篇》，478d。

26. 见柏拉图：《政制篇》，477a与479d。

27. 见柏拉图：《政制篇》，509d。

28. 见柏拉图：《政制篇》，509e～510a。在此，所谓“影像”是指感性事物的阴影（shadow），因而是比感性事物更模糊的东西，而不是我们通常所说的“印象”（impression）。

29. 见柏拉图：《政制篇》，510b～e。

30. 柏拉图：《蒂迈欧篇》，534a。

31. 见柏拉图：《政制篇》，511a。

32. 见柏拉图：《政制篇》，510d~e（译文采用郭斌和、张竹民所译《理想国》，略有改动）。

33. 见柏拉图：《政制篇》，511b（译文采用郭斌和、张竹民所译《理想国》）。

34. 见柏拉图：《政制篇》，508e。

35. 参见陈康：《论希腊哲学》，北京：商务印书馆，1990年，第209页。

36. 参见Charles Kahn：《存在（existence）概念为什么不是希腊哲学中的一个主题概念》，载德国《哲学史研究集刊》第58卷第4期，第33l页。

37. 我在此是套用了Saul Kripke对后期维特根斯坦的概述用语。见其《维特根斯坦论规则与语言》，哈佛大学出版社，1982年，第111页以下。

38. 见陈康：《论希腊哲学》，第212页。陈康甚至证明亚里士多德对“分离理念”的批评并不是针对柏拉图的，而是针对柏拉图学派中某些人而言的。但我没有读到他关于此问题的专著。见其《论希腊哲学》第244页的一份提要。

39. 见G. Vlastos：《柏拉图哲学中的“分离”》，载《牛津古代哲学研究》第7卷，牛津，1987年，第187页以下。

40. 参见本书第75~78页对高尔吉亚的评论，我在那里认为高尔吉亚的论证是直接针对巴门尼德的。尽管没有历史材料方面的证据，但从理论上却很容易发现二者间的敌对关系。

41. 亚里士多德实际上也意识到这第二个问题，并且给予了一定的解决。见《尼各马可伦理学》，1096b32以下。

第三章
知识的困境与出路

1.美诺悖论与“回忆”

柏拉图学说的全部内容显然是丰富而多彩的，以致有的学者要人们从单一的柏拉图（Plato）中分化出“柏图”（Pato）与“拉图”（Lato）两个形象：其中柏图毕其一生来营造一种“永恒哲学”，相信灵魂的不死与永恒的理念；拉图则热衷于科学（特别是数学）的探究，并在对语言与逻辑的精细推敲中推进哲学的稳健进步[注]。从历史上种种柏拉图主义中，我们确实可以看到这两种努力方向很不相同的Patonism（柏图主义）与Latonism（拉图主义），但就柏拉图本人而言这两种倾向则完全是统一的，亦即统一于他的伦理出发点与他的理念论之中，后者正是为前者提供进一步的知识论根据而提出的，而数学恰恰在其中起到沟通感性世界（意见）与理念世界（知识）的关键作用。对于柏拉图这一总体努力，卡尔·波普尔（Karl Popper）曾将其特征刻画为一种“方法论的本质主义”（methodological essentialism），即相信知识（科学）的任务就在于描述事物的真正性质（即潜藏着的实在性或本质）；本质则是由理智的直观来把握的，而且每一种本质都具有它所特有的名称（或定义）[注]。卡尔·波普尔的这一概括当然具有相当程度的准确性，但事实上则已将柏拉图处理为“拉图主义者”（Latonist）了，而如果用来概括亚里士多德则可能会显得更贴切。根据我在上一章的分析，柏拉图的本质主义倾向显然不仅是方法论上的，而且也是（或更是）形而上学上的，因为他的所谓知识不仅包括我们今天所说的科学（理论科学），而且包括人们生活所要求的一切洞察。在此意义上说，他对知识与意见的区分就不仅是认识方法所要求的（比如近代哲学对经验与理性的区分），而且也是一种价值的（伦理的）要求，故而整个“存在”就按这种要求而被本质化了。柏拉图构造其理念论的动机乃是一种伦理的召唤，科学方法（当然主要是数学方法）正好是他响应这一召唤的最有效途径。至于他的灵魂学说，我将可以证明他并未如同个别学者［如弗拉泽（J. G. Frazer）爵士］所主张的那样是以其理念论来证明灵魂的不死[注]，而是以灵魂的不死来强化他的理念学说。正如我已经引用康福德的材料所说明的那样，毕达哥拉斯学派已使所谓“灵魂”具有了非常丰富的理性含义，而这种含义在柏拉图这里又得到进一步的伸张。

理念论的一个主要困难已经暗示在苏格拉底的“自知”与“无知”的悖论之中：既然我们对于德性之eidos仍然是（甚至永远是）无知的，那么我们又如何知道该如何去寻求它呢？这一问题也就是《美诺篇》中讨论德性之eidos却长久不得结果之后由美诺提出的诘问：

> 苏格拉底呀，你凭什么研究你一无所知的东西？如果你碰巧遇见了它，你又怎么知道那就是你不知道（却想知道）的那个玩意儿呢?（80d）

这个典型的智者式诘问的真正严重性在于，它采取了釜底抽薪的方式从而有可能动摇苏格拉底使命的全部根基。而正是为了对付这个杀手锏式的问题，柏拉图动用了对他本人来说也是全新的“回忆说”，这本身即意味着他要对认识真理的途径问题给出最确切的回答，而且也意味着他的哲学实践进入一个成熟的时期[注]。因此，尽管《美诺篇》的副标题为“Peri Aretēs”（论德性），其问题的实质却主要是知识论的而非道德的[注]。不过我们将可以看到，回忆说却无法解决《美诺篇》结束时的另一个悖论性问题，即：既然德性是知识，那么谁人堪称德性之教师？由于这后一问题的提出，我们就不能将该篇对话中的知识问题从德性问题中分离出来，二者仍然在苏格拉底信条的意义上是统一的。

据现代研究的成果表明，公元前5世纪的希腊人大多相信现世的生活，并认为世人的最大愚妄乃是试图跨越人与神的界限。然而毕达哥拉斯学派却引入了有关灵魂本性的另一种学说，指出人的灵魂本来是神性的，而只是由于天神的惩罚，灵魂才被困在肉体之中，灵魂永远处于一种轮回之中，而只有通过将其净化才能使它从轮回中彻底解脱出来[注]。《美诺篇》中柏拉图正是采用这种轮回学说作为对“美诺悖论”的解答：人们之所以能够知道他所不知道的东西，是因为灵魂早已穷尽了阴间阳间的一切，而今世的无知不过是由于投生后的遗忘；即是说，灵魂早已处于一种已学习的状态，故而所谓学习不过是回忆罢了，即回忆人们早已知道而在此生此世又被忘却的东西（81b~d）。“如果实在的真理永久地寄生于灵魂之中，那么灵魂就是不死的。因此你必须尽力去发现，就是去回忆那些你目前尚且不知而有待于你回忆起来的东西。”（86b）在此，原本宗教气味很浓的灵魂轮回学说被柏拉图通过对知识与真理的强调而重新解释了，因为在他这里灵魂之所以不死只是因为“实在的真理永久地寄生于”其中[注]。不过，《美诺篇》中苏格拉底似乎并未很认真地提出这一根据，而只是说达到知识的可能性与反驳“美诺悖论”才是关键，至于灵魂不死的证明细节并不重要，重要的则是鼓起探求未知世界的勇气（86b）。对灵魂不死学说的这一明显保留很可能意味着这样的事实：尽管柏拉图自己相信灵魂不死以及以纯粹思想作为达到真理的通道，但他并不同意有关灵魂轮回的整个神话框架[注]。虽然有所保留，灵魂不死仍然是苏格拉底与柏拉图所共有的信念。特别是在《斐多篇》中，回忆说转而成为一种关于灵魂本性的学说，提出肉体的感官对于我们认识真理而言乃是真正的阻碍，因而理智只有在摆脱了肉体之后才能全面接近真理。而由于人只有在肉体死亡之后才能使

灵魂脱离肉体，故而哲学家的工作实则就是“练习死亡”。这就是我在序言中引述陈康所说的“认识论的悲观主义”。然而值得说明的是，对于柏拉图来说，“练习死亡”并不等于“等死”，而是要人们在今生今世就去努力回忆，所以所谓“练习死亡”就等于是“练习真理”或“接近真理”。《斐多篇》中濒死的苏格拉底给出了所谓回忆的6个例证：（1）由某一物品想到它的所有者；（2）某人有两个朋友，在看到其中之一时可以想起另一个来；（3）由某件物品的图画想到这件物品的主人；（4）由某张画像想起某个人来；（5）由画像想起所画的人；（6）由具体的实例“回忆”起理念。在此，除了第6点还需要特别的证明，其余5条都可以转换成近代联想心理学的内容，几乎毫无神秘性可言。

《美诺篇》中灵魂不死说的提出似乎鼓起美诺探求未知真理的勇气，但他仍然不能明白学习何以是回忆（即如何从实例过渡到理念）。为此，篇中苏格拉底推出本篇对话中最富戏剧性的实验。通过向一个从未接触过几何学的小奴隶不断地提问，这个小奴隶竟然得出了与毕达哥拉斯定理相吻合的结论[注]。苏格拉底对此的解释是：小奴隶的解答所表明的理解力只能由他对自己曾经拥有的、从而也是他灵魂所固有的几何学知识的回忆来说明。篇中苏格拉底未曾给小奴隶任何指令，但却暗示了关键的一个步骤（即画出对角线，84e）。关键的问题在于，尽管苏格拉底暗示了思路，但回答却只能是小奴隶的，而且确认苏格拉底的提示也无论如何是小奴隶自己的事情。由此我们可以设想小奴隶是凭借自身解决问题的。康福德为解释此问题曾引证了帕斯卡（Pascal）的事例，因为帕斯卡在12岁时在没人帮助的情况下独立发现了欧几里得几何学的前33条命题[注]。在此意义上说，这里的实验所表明的恰恰就是柏拉图意义上的“回忆”，即如何从实例上升到知识（从实际的图形上升到抽象的定理）。据现代人对数学史的研究，希腊人的几何学成就是重大的，但在公元前3世纪的丢番都（Diophantus）之前，代数学所要求的符号体系尚未建立起来，故而他们的代数学乃是一种“文辞代数”（rhetorical algebra），即用日常的言语表达和具体的几何图形来解决抽象的代数问题[注]。而在希腊人的几何学中，几何学定理的证明也完全不是通过度量线段来完成的，因为他们已确切地意识到现实世界中并没有几何学所要求的绝对的“直”或绝对的“相等”。这样我们就可以说，苏格拉底在此的实验乃是一个按照数学之先天特性而做的实验，因而其结果所表明的乃是数学这种类型的知识从根本来说建立在心灵的先天结构之中，亦即表明数学命题与逻辑命题的先天性。这个实验所关涉的知识之所以能够存在于小奴隶的灵魂之中，正是因为这里所要求的乃是推出既定概念的含义。因此我们就可以同意弗拉斯托斯对《美诺篇》中所谓“回忆”的意义的概括：“柏拉图之所谓‘回忆’，就是通过对逻辑关系的把握来扩大知识。”[注]

然而，弗拉斯托斯的这一概括只是就《美诺篇》中的实验而言才是可以无保留地被接受的，因为数学的真理在柏拉图心目中还不是严格意义上的知识，而只是dianoia（理解）[注]。不过这种概括对于我们下面的讨论仍然是富有启发意义的。从柏拉图的全部对话来看，数学中的那种确定性乃是从苏格拉底到柏拉图都热切向往的，《普罗塔哥拉篇》中苏格拉底甚至提出一种演算伦理价值的技术的可能性[注]。对于柏拉图的体系而言，上述实验的结果只有在证明了更高的知识之可能性时才有意义，而不能单纯是证明几何学知识的先天性。为此，《美诺篇》中的苏格拉底宣称，一切知识都是同族的（或曰血脉相通的），故而灵魂一旦了解一种知识即可回忆出一切知识（81d）。因而我们不可轻易断言柏拉图会乐意认为所谓回忆就是对重言的分析真理的回忆，他实际想以此得到的东西要复杂得多，而那更高的“回忆”则应该是相当于他在《政制篇》等对话中所挑明的“辩证法”。单就《美诺篇》而言，对小奴隶所进行的实验似乎已经达到目的，即证明通过回忆可以获得知识。然而美诺本人仍然执着于“德性是否可教”的问题，苏格拉底则为此提出新的假说：如果德性是知识，那么德性就是可教的，因为知识是可教的。而正当美诺似乎要接受这一结论时，苏格拉底却又说德性实际上并不可教，因为根本不存在这样的教师，实际上人们的行为时常合乎德性并不是由于知识的指导，而是由于“正确意见”（orthē doxa）的指导。不过正确意见缺乏牢固的根据，它是否能导致成功则只能是看运气。为使正确意见成为人们行为的充分指导，即为使正确意见成为知识，那就必须通过一种“依据理由的思维”（aitias logismōs）从而将意见“联结”起来；即是说，通过各种原因的联结，正确意见就可成为知识。苏格拉底说，这里所谓“联结”（desmos）就是上面提出的回忆（98a）。正如陈康指出的那样，98a的结论乃是全篇对话的最高峰，解释了这一句也就解释了全篇[注]。那么现在的问题就是这里所谓“aitias logismōs”意味着什么。从前面的实验我们可以推测，这种思维方式首先意味着对事物间逻辑关系的把握（亦即等同于弗拉斯托斯对回忆的解释），而如果我们考虑到数学对象在柏拉图的最高理想中还只是感性事物与理念之间的中介，数学方法也就只是意见与严格意义上的知识之间的中介，那么更高层次上的aitia就不能仅仅等同于逻辑关系，而应当对应于他所谓达到理念的辩证法。

据此并参照前文对《政制篇》的引述，我们即可对柏拉图所谓“回忆”获得一个较为完整的认识：就意见［而直接则是信念（pistis）］与知识的关系而言，“回忆”首先意味着摆脱感性事物而进入事物之纯粹逻辑关系，亦即纯粹凭借假设来构成知识（严格说则是dianoia）；而就数学对象与理念的关系而言，“回忆”则是逻各斯借助辩证法的力量所进行的构造。在此，数学的假设不是作为“首要的原理”（archē），而只是达到理念的“跳板”[注]

，在达到最高原理之后再下降到结论[注]。在此，所谓辩证法（dialektikē）意指达到最高真理的探究或研讨，指理念在不依附于任何他物的情况下对自身存在的“自我确证”（self-authenticating），与后来亚里士多德所谓辩证法的含义相差极远[注]。由于这里提出的辩证法，回忆说就很容易过渡到《政制篇》中所谓“灵魂转向的技巧”，二者的精神实质可以说完全是一致的，而柏拉图则借此改变了人们对“教育”的一般理解，一般人所谓教育亦即不再是真正的教育：

> 教育实际上并不像某些人在自己的职业中所宣称的那样。他们宣称，他们能够把灵魂中原来没有的东西灌输到灵魂中去，好像他们能将视力放进瞎子的眼睛似的……但是我现在的论证说明，知识是每个人灵魂中都有的一种能力，而每个人用以学习的器官就像是眼睛。整个身体不改变方向，眼睛是无法离开黑暗而转向光明的……于是这方面或许有一种灵魂转向的技巧，即一种使灵魂尽可能容易、尽可能有效地转向的技巧。它不是要在灵魂中创造视力，而是肯定灵魂本身就有视力，但认为它不能正确地把握方向，或不是在看该看的方向，因而想方设法努力使它转向。[注]

这里“使灵魂转向的技巧”显然是柏拉图理想的政治体制中“哲学王”所要成全的工作，而其中所谓灵魂所固有的能力当然即是指回忆的能力；在理想的政制中，由于人都有回忆的能力，公民就有可能都拥有丰富的理解力与光辉的品德。然而，柏拉图自己成功证明的“回忆”却只是有关数学知识的回忆，至于如何从抽象的数学知识上升到最高的善的知识（即如何实行他的辩证法），他却未能给出任何成功的范例，而只能给出一些诗意而且激情万分的比喻（最突出的当然是《政制篇》514~517的“洞喻”）。我们不清楚柏拉图本人是否自认为能够成为“哲学王”还是等待着神灵来给予最后的指点，但很清楚的一点是，他对最高的善的知识的要求在他自己的体系内构成了一种紧张：如果他本人不能成为“哲学王”，而又没有一个至高无上的神灵来给予指点，那么他的全部追求都势必落入无望的境地。在此意义上，他在《斐多篇》中所表达的“认识论的悲观主义”势必转而成为政治的、道德的与社会的悲观主义，而且这种全方位的悲观主义势必比他所批判的nomos的信奉者们更容易导致怀疑论，因为他几乎成功地证明，如果不能转入知识，信念几乎就是不值什么的（尽管正确信念凭运气也可引导人的行为）。因此，尽管柏拉图极其伟大地证明了数学知识的先天性，从而使得演绎科学在历史上第一次摆脱对感性事物的依附，但他在数学知识与道德知识之间所做的类比却使他非但不能对道德问题做出同样确定的贡献，而且甚至可能致使人们在求而不得之后放弃对普遍道德水准的追求（后期怀疑论哲学正是这么做的）。对于回忆说的前一个方面（即数学知

识的获得），无论我们赋予它什么样的价值都不会是夸张的，因为其提问方式仍然是当今全部理论科学所共享的。在这方面，乔姆斯基（N. Chomsky）即将他的语言学所要解决的根本问题称为“柏拉图问题”（Plato’s problem）：为什么我们所拥有的材料是如此之少，而我们得到的知识却是如此之多？[注]柏拉图对此的回答是人拥有一种“回忆的能力”，而乔姆斯基的回答则是人的心灵结构中具有一种LAD（Language aquisition device：语言获得机制），二者的不同显然只是精细程度上的。不过乔姆斯基提出的另一个问题对于我们考虑柏拉图的误区可能有所启发，即他所谓“奥韦尔问题”（Orwell’s problem）：为什么材料如此丰富，而我们的知识却是如此稀少？[注]这个问题中的材料与知识都是就社会问题与政治问题而言的，那么其问题的含义即是：为什么社会现象丰富无比，而我们对社会所知甚少？或者：我们对于社会应当具备一种什么样的知识？对社会的知识与数学知识之间是否具有可比性（是否具有共同的标准）？显然柏拉图没有考虑过后一个问题，而是热情非凡地将他那时代认知领域的最新进步推广至他对社会正义的要求。从当代的问题框架我们当然能够对柏拉图的事业提出更多的批评，并且有条件为他的困境寻求别样的出路。不过就本书的目的而言，下面要处理的则是柏拉图哲学在其特定历史性中被给予的批评与补正。

---

1. 参见R. M. Hare：《柏拉图》，杨峰碧编译，第77～78页。

2. 见Karl Popper：《开放社会及其敌人》（中译本）上卷，庄文瑞、李英明译，台北：桂冠图书公司，1986年，第57～58页。

3. 见J. G. Frazer：《柏拉图理念论的成长》第八章对《斐多篇》的解说。

4. 叶秀山在其《苏格拉底及其哲学思想》（第139页以下）中认为回忆说应该是苏格拉底本人的思想，但提出的理由并不能让人信服。事实上，《美诺篇》那唐突的开端即很可能表示柏拉图本人茅塞顿开时的激动。另外将《美诺篇》视为柏拉图“早期”对话也是明显不恰当的。

5. 事实上，《美诺篇》开始第一句话即表明它的中心问题与知识有关（德性是否可教），因而陈康所谓初读《美诺篇》时的那种“aporia”看来是多余的。而且，只要我们考虑到aretē一词在希腊文中具有的多重含义，陈康就不应该提出这样的问题：“若这篇只讨论道德，是否这篇里就没有一部分与这问题毫无关系呢？”而且也不应该责怪Thrasylos为之所加的副题。无论如何，陈康对该篇对话的精细分析始终使本书作者受益匪浅，参见陈康：“柏拉图《美诺篇》中的认识论”，《论希腊哲学》，第7～8页。

6. 参见本书第一章有关毕达哥拉斯学派的部分，特别是他们对“theōria”的改造。

7. 按陈康的解说，柏拉图的论证如下：（1）如果实物的真理在心灵中，那么心灵就是不死的；（2）因为心灵是不死的，故而它在时间内获得的一切知识都能被回忆（见陈康：《论希腊哲学》，第39页）。在我看来这乃是对《美诺篇》81b以下的最好解说。

8. 参见F. M. Cornford：《智慧的起源》，第51页；《柏拉图的知识理论》，伦敦：Routledge & Kegan Paul，1935年，导言第3页。

9. 关于如何得出这一结论的细节，可参见范明生：《柏拉图哲学述评》，上海：上海人民出版社，1984年，第82～84页。

10. 见F. M. Cornford：《苏格拉底前后》，第72～73页。

11. 参见T.丹齐克：《数：科学的语言》，苏仲湘译，北京：商务印书馆，1985年，第67页。

12. G.Vlastos：《〈美诺篇〉中的回忆》，载加拿大《对话》杂志第4卷（1965），第156～157页。

13. 参见上一章第123页的图示。

14. 见柏拉图：《普罗塔哥拉篇》，356c～357e。

15. 见陈康：《论希腊哲学》，第30页。陈康将98a3“dēsē aitias logismōs”译作“用因故思维缚系”，当然是一种很好的译法，但已不大合今天的语言习惯。

16. 参见J. Owens：《古代西方哲学史》，新泽西：Prentice-Hall，1959年，第213～214页。

17. 见柏拉图：《政制篇》，511b～c。

18. 参见W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第4卷，剑桥大学出版社，1976年，第57页与第248页注释1，以及第525～526页。在亚里士多德看来，芝诺那种从对手的结论引出相反命题的方法即是辩证法的典型。

19. 《政制篇》，518b～d（采用郭斌和、张竹民译文）。陈康曾指出这里“灵魂转向”并不等同于“回忆”，因为对前者来说灵魂是知识能力的承担者，而对于后者来说灵魂则是知识内容的承担者（见《论希腊哲学》，第64～65页）。然而柏拉图本人似乎并没有做出这种区分，对他来说，所谓“视力”应当包含眼睛能看见的东西（内容），故而回忆说在《政制篇》应

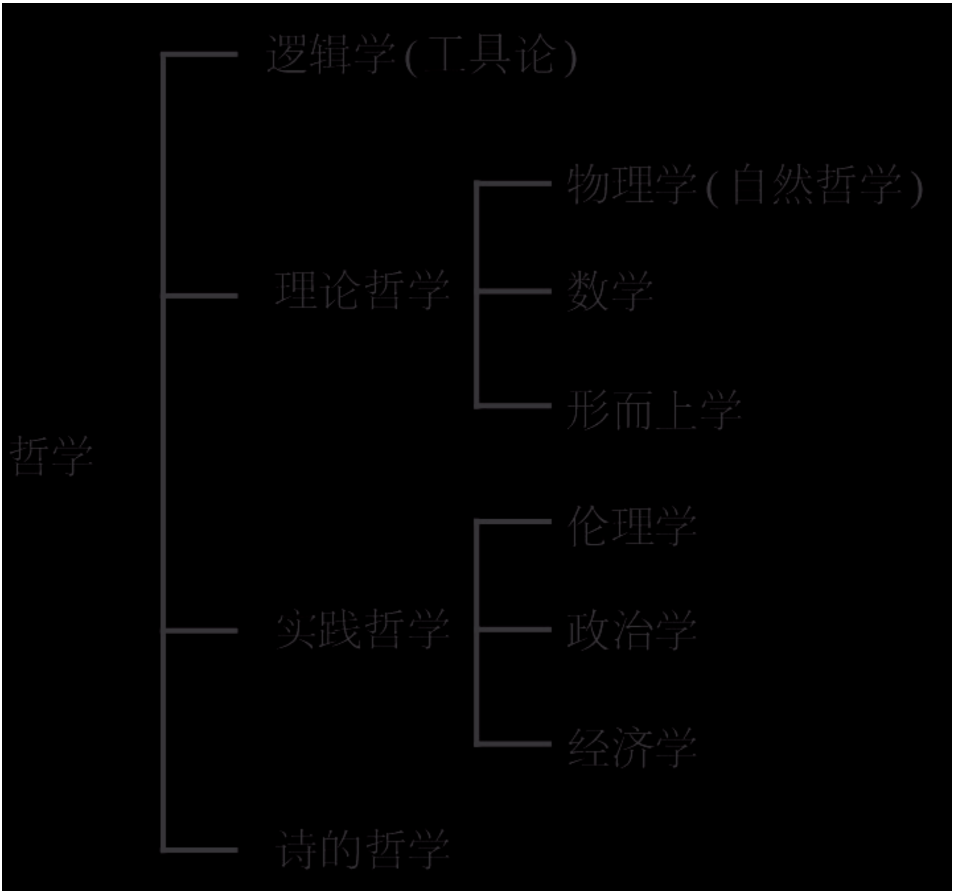
该仍是有效的。

20. 见Noam Chomsky：《语言的知识，它的本质、起源与作用》，纽约：Praeger，1986年，序言第27～28页。

21. Noam Chomsky：《语言的知识，它的本质、起源与作用》，第27～28页以及第276页以下。

2. 逻辑与常识的修正

苏格拉底与柏拉图以一种极端热情的理智主义方式来拯救现象的努力，显然未能成功地达到他们的最终目的，即发现善的知识，而且柏拉图理念论本身所蕴含的大量困难也期待着解决的途径。从某种意义上说，造成柏拉图哲学中困惑的主要因素之一是他提问方式的混乱，因为他显然没有意识到不同“学科”之间应有的界限，故而要以一种统一的智慧来解决他面临的一切难题。历史上首次提出明确的“学科”概念的是亚里士多德，亚氏对学科的划分为哲学问题的专业化开辟了道路，并为柏拉图哲学中的不同问题给出了相应的位置。在亚里士多德的分类法中，所有科学都称为广义的哲学，其具体的分类如下图示：



在此，明确的分类本身即意味着他要为这些不同的哲学问题设定相应的研究主题，从而寻求适于各个主题的特定提问方式和解决方式，而其中逻辑学（亦即他本人所谓“分析”）则是其他各门学科都要采用的共同工具，本身却不是一种知识。单就这一在今天人们看来显得非常粗陋的分类而言，亚里士多德就已成为任何哲学史教材所不能遗弃的人物，而如果就他对这些不同学科的研究主题与方法的规定而言，他的准确程度则是让现代人赞叹不已的。正是由于他的逻辑学（构成其中心的是范畴论）和哲学问题的分类，他对柏拉图哲学的改造与发展才成为哲学史上最重大的进展之一。然而，无论亚里士多德哲学与柏拉图哲学之间有着多么严重的分歧，二者间的不同并未如一些人主张的那样构成了相互“对立”的两大体系。无论从方法还是从内容来说，构成二者之独特光彩的因素的共同性都是不难发现的，而分歧则主要是倾向上的，即亚里士多德对于常识给予了更多的关注，从而显得更加“世俗”。如果套用上节引述的一个说法，亚里士多德似乎更像一个“拉图主义者”而不怎么像一个“柏图主义者”。我们将能看到，亚里士多德对柏拉图的修正一方面是逻辑性的澄清，另一方面则主要是在实践哲学（伦理学）中对常识的让步。

葛斯里在其《希腊哲学史》中指出，亚里士多德的逻辑（analytics）并不等同于我们今天所说的逻辑，其含义实际上更接近于“科学方法论”[注]。然而事实上亚里士多德逻辑学远不只是一种方法论，因为它不仅是对科学方法的描述，而且也是对“存在”（ousia）的分析，故而同时是一种“存在论的”（ontological）逻辑[注]。也就是说，亚里士多德逻辑不只是形式逻辑，而且是一种“实质逻辑”（substantial logic）。但这并不意味着“存在论”在亚里士多德体系中占据着中心地位，而毋宁是意味着他的存在概念同样受制于他的知识论框架。在此意义上，他的工具论部分的大多数讨论与其说是对逻辑学或方法论的研究，不如说更接近于当代分析哲学的工作。如果我们要在当代哲学中为他的“分析学”（特别是其范畴论）寻找一个相应的名称，那么奎因（W. V. O. Quine）之所谓“On What There Is”[注]也许是最合适的选择。如果奎因所谓“论有什么”实际意味着“从逻辑的观点来论有什么”（on what there is from the logical point of view），亚里士多德的范畴论乃意味着“从断言的角度论存在（ousia）”。而从实际的历史背景来看，亚里士多德的存在分析既可视为是对柏拉图理念论的解释，亦可视为是对理念论的改造（甚至反对）[注]。

上节的分析已部分地表明，柏拉图没有意识到个体同一性（语言中则是专名）、共相（通名）、属性（如“白”）、数量关系这些东西在逻辑上的不同意义；对他来说，“苏格拉底是人”“苏格拉底是诚实的”以及“二加二等于（是）四”这些语句中的“是”都表达同样的存在（ousia，本质），而且各语句中谓项与主项的关系是逻辑上平行的。因此，柏拉图理念论的基本主

张就是：（1）被归予某主项（比如苏格拉底）的谓项（比如“人”）必须不同于主项本身，因而谓项的所指必须不同于主项的所指；（2）因而谓项本身也必须是主项，因为既然我们可以说“A是人”以及“B是人”，那么这里的“人”即可是代表着不同于A与B的东西（即所谓“第三人”）。对于诸如“白”“善”这些属性词，柏拉图也都给出了类似的论证，并且试图以数学中的相等关系的确定程度来进行上述的一切断言。亚里士多德对柏拉图的首要批评因而就是后者以“这一个”（this）取代了“如此这般”（so-and-so）（也就是他所谓tode ti与poion ti的混同），而对于“so-and-so”这种形式，又混淆了“共相”（比如“人”）与属性。在亚里士多德看来，“‘人’以及一切一般性谓词都不意指个别存在（ousia），而是意指着某种性质或与其他事物的关系……因而很明显的是，人们不能将普遍适用于某类事物的共同谓词当作个别的存在，而是必须说它意指性质、关系、数量或其他诸如此类的东西。”正是在对理念论的这种精细分析和批评之中，亚里士多德提出了他的范畴论以及以此为基础的知识论框架。

无论是就其与柏拉图的关系而言还是就其自身体系的中心线索而言，“如何述说存在（本质）”的问题都是亚里士多德至为关注的问题。我们可以说柏拉图的理念论在他看来乃是一种“过于简单化的意义理论”，因为他总是试图以某种单一的方式来穷尽有关存在（本质）的全部问题，从而要使存在成为完全合乎其理念的东西。然而，“存在乃是在许多方式中被述说的（to on legetai pollachōs）。”这一点使得理念论的困难成为致命的困难。为此，亚里士多德《范畴篇》的首要任务即是区分ousia的确切含义。Ousia概念在柏拉图对话中已频繁出现，它是系动词“是”的名词形式，从字面上说可直接对应于英文的being，但其含义却不是很容易表达的。一般说，ousia意指人们说“某物在”（it is）时所蕴含的含义。英文中一般将该词译作substance，不过早期拉丁作家（西塞罗与塞内加）将它译成拉丁文essentia（本质）则应该说是更准确的，而中文以“本质”而非“实体”或“本体”来翻译也会更好一些（陈康正是译成本质的）。我希望我在本书中能够（至少是部分地）表明，尽管亚里士多德对ousia概念的精细分析使理念论的困难减小了许多，但他在根本上并未背弃柏拉图的本质主义路线，而他的存在概念同样是知识性的而非严格存在论的，或者说，亚里士多德的存在论的（ontological）逻辑仍然是在一种知识论的范围内展开的；而且正是在此意义上我们有较多的理由相信亚里士多德的存在论（ontology）在其根本方面仍然是一种本质论。

“在该词最确切、最根本和最确定的意义上，ousia指既不作为某一主词之谓词也不依附于（或呈现于）某一主词的东西。”亚里士多德这一明确的表述实则是给出了确定ousia的两条标准：（1）逻辑的（语法的）标

准：是否是作为其他主词的谓词；（2）形而上学的（或存在论的）标准：是否呈现于（或依附于）其他主体（或基体）。在此所谓“主词”（hypokeimenon）的含义至少是双重的：一方面是语法的含义，另一方面则是存在的含义，指现实中的个体，亦即各种性质的承载者。在“苏格拉底是人”这一语句中，“苏格拉底”作为主词是完整而单一的，因而不可能成为任何其他主词的谓词；而苏格拉底作为基体乃是单一的存在物，是他一切属性的最终负载者，故而也不可能成为另一个基体的一部分。按照这样两条标准，所谓ousia即可分为四类：

（1）只作为主词而不可能作为其他主词之谓词的东西，如“苏格拉底”“雅典城”或“阿提卡半岛”；

（2）本身只作为基体而不可能作为其他任何基体之一部分的东西，比如苏格拉底其人、雅典这座城；

（3）虽然只能是主词但却依附于其他的基体的东西，比如人们所说“这种白颜色”。尽管它不能当作谓词用，但颜色作为一种性质却总是依附于某种基体的；

（4）既作为其他主词之谓词又依附于其他基体的东西，比如“白”“重”这些性质，它们既作为谓词又不能离开基体而存在。

在这几种含义的ousia之中，亚里士多德称（1）与（2）为“一阶的ousia”，而之所以是“一阶的”乃是由于，如果这些个体不存在，那么就不可能有其他任何东西存在；如果没有“苏格拉底”“柏拉图”这些名字存在，我们就不可能做出任何断言，而如果没有这些名字所表示的个体事物的存在，那么也就不可能有“人”乃至“动物”的存在。用罗素（B. Russell）分析哲学的术语来说，所谓“一阶ousia”即是严格意义上的（亦即不借助任何描述的）专名，它所对应的事物是独一无二、而且直接面对经验者的“这个东西”，也就是只能用指示代词“this”或“that”直接指称的东西。对于这种“一阶的ousia”，亚里士多德也同样称之为“这个东西”（tode ti，陈康译之为“此性”）。然而在亚里士多德那里，所谓“此性”的首要性并不是（或主要不是）就个体事物的实存性或物质性而言的，而是就其自我同一性而言的。在他看来，“ousia的最显著特征看来是这样：尽管它在数量上始终是单一的，但却能够承载相互对立的性质。在ousia之外的任何东西中我们都不能发现具有如此特征的东西。同一种颜色不可能既是白的又是黑的，同一个行为不可能既是善的又是恶的……但自我同一的ousia在保持自身同一性的同时却能够承载相反的性质，（比如）某人此时可以是白的，彼时又是黑的……”无论性质产生多大的变化，苏格拉底总是苏格拉底。因此所谓ousia至少在“变中之不变”这一意义上与柏拉图理念论保持着一致

性；换言之，所谓ousia即是与种种偶然性质相“分离”的本质，而所有的本质则构成整个的世界。正是由于由本质而论存在，亚里士多德就并没有将柏拉图之理念完全排除在他的ousia之外，而是将eidos（种）与genos（属）作为“二阶ousia”来处理，从而诸如“人”与“动物”这样的通名在他指明的意义上也同样是存在的。相应于一阶ousia被称作“tode ti”，二阶ousia则被称为“poion ti”（这一类），更明确地说则是“poion tina ousian”（本质性的这一类）。在此，有谓“一阶”与“二阶”这样的高下之分当然有其实在性程度上的依据，但主要却是一种逻辑或语法的区分。一阶ousia只可以作主词，亦即是独一无二的；二阶ousia虽然也可作主词，但时常却作为谓词。“主词是个别的，谓词是普遍的；主词是谓词的基础，因此个别是普遍的基础。”因此我们不能因为亚里士多德对一阶的ousia的强调就认为他的哲学是质料论或唯物主义的，事实上，他的这种个体主义倾向在其成熟著作中很快即被克服。在《形而上学》中亚里士多德转而称“我所谓eidos意指各个事物的本质及其一阶的ousia”。按照陈康的解释，之所以会发生这样的变化乃是因为《范畴篇》中的个体本来就不是就其质料性（物质性）而言的，而《形而上学》中的个体已是质料与形式（eidos）的结合，在这一结合之中，eidos自然得到更高的地位。当然，质料（hylē）概念在其成熟著作中的出现表明亚里士多德对柏拉图哲学的矫正，但他并没有因此而离柏拉图很远；在他看来，“质料本身并不是tode ti……正是凭借着eidos，质料才成为tode ti。”在亚里士多德看来，“存在”（to be）显然意味着“to be something”或“to be a tode ti”，更确切地说则是意味着“to be composed of hylē（质料）and eidos（形式）”。如果我们要为他的“存在”概念寻找一个更合适的表达，那么他那著名的哲学过去式“to ti ēn einai”（what a thing was to be）显然是最合适的。在这一短语中动词的过去时态正表示作为潜能而存在的质料通过与eidos的结合而成为“这个东西”的过程，其完整的意思也就是“某物之所是的本身”。这一短语后被中世纪翻译家们照字面直译为“quod quid erat esse”，并又被恰如其分地简化为quidditas这一术语，而译成中文“所是”也显得是恰如其分的。

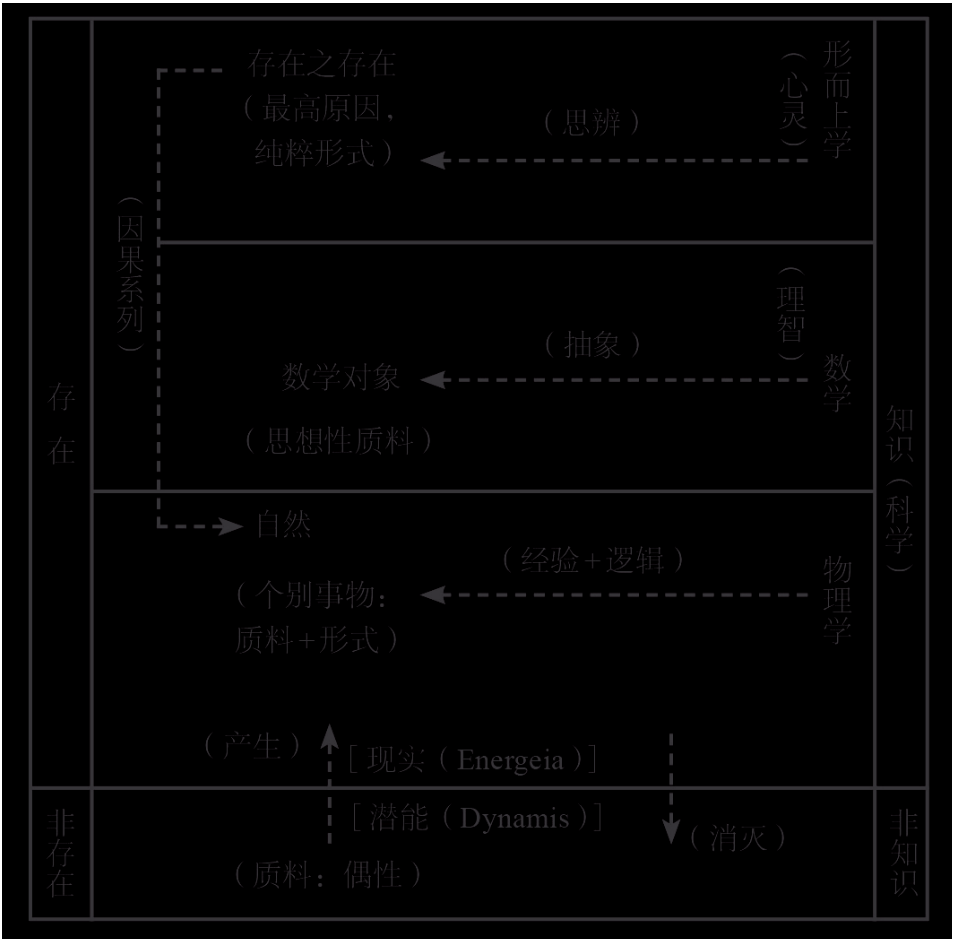
从对《范畴篇》与《形而上学》中存在之含义的分析，我们有理由认为亚里士多德之所谓“存在”意指事物之（形式的）同一性，亦即是某物成为其自身的根据；而《形而上学》中“作为存在之存在”（to on ē on）乃是最高的、不掺杂任何质料的纯粹形式，也就是万物（to onta）之可被认识的形式理由。基于这样的“存在”概念，亚里士多德的“非存在”就不是“无”，而是指：（1）偶性的存在，比如某个音乐家所造的房子；（2）对立于作为“真”的存在，“非存在”指“虚假”或“错误”；（3）无形式的质料，也

就是潜在的存在（dynamis）。这一对“非存在”的理解再次表明其“存在”乃是就知识的条件而言的：“存在”就是“可知的”（具有eidos的），“非存在”则是“不可知的”（缺乏eidos的）。在此，柏拉图仍不折不扣地是亚里士多德的“老师”，而后者则是前者所可能拥有的最富系统阐释能力的学生。

显然，亚里士多德的存在（本质）学说是他对理论科学进行分类的依据，并且也是他追求演绎方法的依据。在他那里，所谓物理学（自然哲学）所研究的“自然”（physis）指感性世界中的全部现象，其中既包含“本质”又包含变易。物理学对象根本来说是世界中的个别事物，但并不是就个别事物的变易性来研究，而是就个别事物所含有的普遍本质来研究，因而在方法上既要求感觉经验对事物的直接感知，又要借助理性的方法（逻辑方法）。这里对自然哲学的恢复当然地为柏拉图的极端立场带来调和与改进的机会，同时又使传统自然哲学问题获得新的表述和解决的可能。

亚里士多德对数学的理解几乎与柏拉图完全一致，但在表述方式上则更加精准。在他看来，数学对象尽管依附于实际的个别事物，但其概念本身则与质料无关。也就是说，数学乃是将那些本身并不分离的东西当作分离的因素来研究[注]。因而数学对象即可说是一种“思想性的质料”（intelligible matter）[注]。对数学及其对象的这种规定直到今天仍不失其值得考虑的成分，但亚里士多德对数学似乎没有太多的热情，更没有像柏拉图那样赋予它一种伦理的光环。无论是物理学还是数学都不能完全摆脱感性事物的纠缠，因而不能构成哲学家对真正智慧的要求。为此他提出以形而上学来探讨最高的存在（即“作为存在之存在”），而形而上学也就成为最高的知识（第一哲学）。形而上学所探究的第一原则既分离于感性事物又是不可动摇的，从而也是神性的存在[注]。在此意义上，形而上学也就是神学。

至此我们即可为亚里士多德的知识门类及其对象提供如以下图示：



亚里士多德的思想显然不会如此简明，特别是他对潜能与现实的表述是非常复杂的。上图示中作为非存在的“质料”应该等同于他所谓完全缺乏形式而且“根本不可知”的纯粹质料[注]。不过这一图示却可以明确说明亚里士多德对柏拉图本质主义认识路线的继承与发展（或修正）；其中最鲜明的修正乃是他强调知识的推理（apodeixis）的前提，尤其在自然科学中必须以感性经验为出发点，从而也就提出了归纳（epagōgē）的问题，也就是如何从个别事物上升到共相的问题。然而亚里士多德似乎只是提出感觉经验的重要性，至于共相如何能够体现在个别事物之中的问题，他也没有给出明确的回答。正因为此，后世哲学家在亚里士多德那儿看到贡献更多的是逻辑方面而非经验方面[注]。

相当重要的是，亚里士多德未能成功地为感觉经验之有效性提供任何可靠

的标准。亚里士多德同柏拉图一样坚信，真正的知识（epistēmē）都是推理性的[注]，而可靠的真理只能由“心灵”（nous）给出，所以心灵乃是一切知识原理之原理（即所有archai的archē）[注]。

在上述有关存在与知识的学说中，亚里士多德显然并没有背弃而只是调整了柏拉图的理念论，使之变得更精细并且也能够相容于自然哲学的工作。然而在伦理知识方面，亚里士多德的修正可以说达到了一种背弃的地步。在他看来，所谓“善的理念”不过是一种“诗意的比赋”[注]，并没有什么实际的作用，而“即便存在着某种被普遍断言的善或分离并自足地存在着的善，那么这种善也显然不是人们可以实践或拥有的。”[注]亚里士多德在这方面的进展应该说是意味深长的，因为他明确地要将实践知识从理论知识中分离出来，亦即使德性区别于知识。为此，亚里士多德专用phronēsis一词来表示实践的智慧（practical wisdom），以区别于理论科学中的知识（epistēmē）[注]。在他看来，epistēmē的目的在于求真，而phronēsis的目的则在搞清“时务”。因而“道德思想家们……并不研究原则本身，而是研究原则与事务的关系，即当下的实际状况。”[注]“Phronēsis当然不是epistēmē，因为它只与个人相关……对于个人来说，没有任何epistēmē而只有感觉是可能的。”[注]对亚里士多德而言，道德行为的智慧不可能是普遍的，而只能是老练、豁达且合乎情理的“审时度势”。故而所谓aretē也就不过是一种选择的习惯（或倾向），是相对于行为者而言的“适中”[注]。在他看来，既然德性只是相关于人的感觉，也就是人的快乐与痛苦，那么苏格拉底与柏拉图的信条显然就成为一种理智的夸张，不能给人带来任何实际的指导[注]。

在指出道德问题不同于科学问题这一点上，亚里士多德的伦理学显然是富有意义的，但他将柏拉图的道德理想降格为一种教人审时度势的“劝世良言”，却又使他并没有为伦理学的进步提供足够的动力，而他的伦理学也就如同罗素所批评的那样，尽管非常有名，却“缺乏内在的重要性”[注]。所谓“缺乏内在的重要性”当然是就哲学而言的，而从实际来说，亚里士多德的道德思想却强有力地支配着后来整个斯多亚学派的道德思想与行为的模式，并且也是希腊文化遗赠给罗马帝国的一份厚重礼物。亚里士多德未曾想到的问题是，既然德性作为理论知识是不可能的，而且人们只能对当下的行为手段做出“适中的”选择，那么相互对立的手段之间的争斗该如何解决。在他的假定中，“……所有行为和追求都被认为是向善的。因此善就被正确地认为是所有事物所要达到的东西。”[注]这种自然向善论也正是构成柏拉图伦理思想的前提之一，而柏拉图的全部努力所未能成功解释

的“恶”的问题，亚里士多德也同样无法解决。亚里士多德正确地指出了柏拉图以知识作为行为的充分理由是违背经验的，并进而要求将道德置于“现象”（phainomena）的背景上来研究，从而从人们“共同拥有的信念”（ta endoxa）中发现真理[注]。然而，如果人们并不如他设想的那样都是“向善”的，那么他所谓的“共同信念”（endoxa）就不能成立，尽管他提出了不同于“知识”的实践智慧概念，他根本上仍然无法解决道德信念的纷争，而他所诉诸的“现象”也同样期待着“拯救”[注]。

---

1. 参见W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第6卷，剑桥大学出版社，1981年，第135页。
2. 参见陈康：《亚里士多德〈范畴篇〉中的本体学说》，《论希腊哲学》，第284页。应该说明，该书编者将substance译成“本体”，这明显不合陈康的原意。
3. 收在Quine《从逻辑的观点看》中，奎因在此文中提出反对的第一种观点（即“飞马存在”论）实际上正是从巴门尼德到柏拉图与亚里士多德都共同持有的立场。
4. 参见G. E. L. Owen：《逻辑、科学与辩证法》，康奈尔大学出版社，1986年，第222页（《亚里士多德处理理念论时采用的辩证法与论辩法》，原发表于1968年）。
5. 参见G. E. L. Owen：《亚里士多德的柏拉图主义》，《逻辑、科学与辩证法》，第207～208页。欧文指出，希腊文中并没有当代西方语言中的不定冠词。从而很容易忽略“类”与个体的区别。
6. 亚里士多德：《论智者的辩驳》，178b36～179a10。另参见《形而上学》，1038b34～1039a3。
7. 见威廉·涅尔与玛莎·涅尔：《逻辑学的发展》，张家龙、洪汉鼎译，北京：商务印书馆，1985年，第39页。
8. 见亚里士多德：《形而上学》，1003a33、1026a33以及1028a5。
9. 参见W. K. C. Guthrie：《希腊哲学史》第6卷，第204页。
10. 参见E. Gilson：《圣托马斯·阿奎那的基督教哲学》英译本，纽约：Random House，1956年，第80页以下对中世纪esse概念的讨论。据说早期传教士来华向中国人介绍西学时一般将ousia译作“自立者”，这也是很有启发意义的做法。

11. 亚里士多德：《范畴篇》，2a11。

12. 亚里士多德哲学乃至中世纪哲学中subject一词的含义与德国唯心论之后的哲学中所谓“主体”的含义相差很远，不过也非毫不相干。

13. 见《范畴篇》，2a19～34。当然亚里士多德本人并没有给出这么明晰的表述。参见陈康：《论希腊哲学》，第250页以下。

14. 见《范畴篇》，4a10～20。

15. 参见陈康《论希腊哲学》第255页：“所谓变易中的不变是我们用以解释亚里士多德这一思想的言词，若用他自己的术语表达，乃是离存性（Chōrismos）。本质是离去偶然性质自身存有的，然而它并非不具有任何一个偶然性质赤裸裸的存有，乃是偶然性质的更易不影响它的存有。”

16. 见《范畴篇》，3b13～21。

17. 陈康：《论希腊哲学》，第256页。

18. 《形而上学》VII，1032b1～2。

19. 见陈康：《亚里士多德〈形而上学〉Z卷与H卷中的第一本体概念》，《论希腊哲学》，第311～325页（特别见第315～316页）。该文原发表于*Phronesis*杂志（1957）。葛斯里虽不同意陈康的这一解释，但仍认为其文“具有极高价值”（见《希腊哲学史》第6卷，第203页注释1）。不过，以我目前的学识，无法对二者的不同做出评判。

20. 亚里士多德：《论灵魂》II，412a7～9。

21. 亚里士多德：《分析后篇》I，82b38；《形而上学》VII，1028b34等处。苗力田主编的《古希腊哲学》（北京：中国人民大学出版社，1990年，第515～516页）将该短语译作“何以是”，似乎难以表达其准确的含义。

22. 参见托马斯·阿奎那：《论存在与本质》第1章（A. Maurer英译本，第27页）。

23. 见《形而上学》VII，1026b21～1027a26。

24. 见《论灵魂》III，431b15以下。

25. 见《形而上学》VII，1045a7～35。

26. 见《形而上学》III，1003a21以下。

27. 见《形而上学》VII，1036a8。

28. 当然，中世纪亚里士多德学说复兴时情况不太一样，因为当时人们大多沉溺在奥古斯丁的学说之中，使亚里士多德的经验论倾向显得非常夺目。

29. 《尼各马可伦理学》，1140b33：meta logoy gar ē epistēmē。

30. 《尼各马可伦理学》，1140b31以下。另参见Guthrie：《希腊哲学史》第6卷，第184页。

31. 见《形而上学》，991a21。

32. 《尼各马可伦理学》，1096b32～34。

33. Phronēsis一词本来（柏拉图之前）就具有较强的实践意味，但柏拉图使之理论化了。因而亚里士多德乃是恢复了该词的本来意义。参见F. E. Peters：《希腊哲学术语历史词典》，纽约大学出版社，1967年，第157页。

34. 《形而上学》，993b20～23。

35. 《尼各马可伦理学》，1142a23～27。

36. 《尼各马可伦理学》，1106b36～1107a2。

37. 《尼各马可伦理学》，1144b17以下。

38. 罗素：《西方哲学史》上卷中译本，第239页。

39. 《尼各马可伦理学》，1094a1～3。

40. 《尼各马可伦理学》，1145b1以下。

41. 关于亚里士多德“现象”概念及其不足，可参见Martha Nussbaum：《拯救亚里士多德的现象》，载《语言与逻各斯》，剑桥大学出版社，1982年，第267～294页。

3. 怀疑论的解决：终止信念

柏拉图与亚里士多德的本质主义倾向使他们的提问方法与我们今天的提问方式很不一样。近代以来的哲学问题往往是这样：就我们的知觉所感受到的某个事物的多种性质而言，我们如何才能据此去确定其对象的单一性？或者说，要有多少被感知的性质才足以使我们确认一个单一对象的存在？比如休谟对“自我”的怀疑就是如此：既然所谓“自我”不过是我们的一系列知觉，那么我们又是以什么根据而使得这一系列知觉统合为“自我”这么个东西呢？这种近代哲学问题已预设了存在与本质的不同，因为其疑问乃是对事物之存在的疑问，比如“‘自我’是否存在”、“‘他人之心’是否存在”乃至“上帝是否存在”等等。在现代哲学中感性经验总是被认为是基本可靠的，而问题是经验对象是否也同样是可靠的，故而近现代哲学实质上是在追问：根据经验我们能够走多远？

然而对于希腊哲学家来说，“存在”从巴门尼德起即是作为思想对象而被提出的，因而既然思想是可靠的，那么“存在”也就不会发生任何问题，非存在也就不是人类关注的问题。从巴门尼德到亚里士多德，作为“真理”与“本质”的存在概念一再得到强化。除高尔吉亚曾以一个并不合乎逻辑的逻辑推论来提出过疑问，从来就没有人真正提出非本质的存在概念。在此意义上，现代存在论（本体论）所讨论的问题，如“外部世界是否存在”“自我是否存在”等等，都落在希腊人的视野之外，而所谓“existence”（存在）概念实际并未构成希腊人的研究主题。当然，这并不意味着希腊哲学家根本不知道或希腊语中根本没有“存在”概念。事实上正如欧文所证明的那样，柏拉图《智者篇》中的讨论完全是在讨论系动词“是”的存在含义注。问题只在于，希腊哲学家总是从可知还是不可知这个角度来讨论存在的，因而其所谓“不存在”就等于不可知，而存在就等于真理，因此存在概念本身始终未被“主题化”注。从语言的角度说，这主要并不是因为希腊语中缺乏像拉丁文中的existere这样的专门表示存在的词汇，而是由于“不存在”（to mē on）在希腊语中往往是指谎言、假话的内容而并非指“无”注。因此，所谓“是否存在”的问题就自然而然地成为“是真还是假”的问题。对巴门尼德来说，存在是真理；对柏拉图，则是理念；而对亚里士多德，毫无疑问即是ousia，它包括所有变动的事物和不变的形式。这些理解中所共同的当然也就是本质。现代从布伦塔诺（Franz Brentano）起（包括处于这潮流中的陈康），都似乎试图到亚里士多德那里去寻求存在论的依据注，这多少显得像是去斯巴达寻找希腊悲剧的范本那样走错了路。

由于其形而上学的本质主义倾向，希腊哲学中居主导地位的知识概念就成

为对事物之本质的直接把握，而与完满心灵相比显得脆弱乏力的感性知觉就总是在次一等的意义上才被提到。因此他们提出的问题就不是“知觉经验的集合能否构成一个完整的（存在的）对象”，而是“知觉经验（意见）的集合如何才能构成一个完整的（存在的）对象”。在这种追问方式下，知识及其对象（本质）是不受怀疑的，而受到怀疑的则总是达到知识的道路。在柏拉图那里，数学的成功范例使他有信心通过“回忆”化意见为知识；在亚里士多德那里，看起来显得很完美的逻辑方法则使他相信获得本质知识的可能，而问题只在于如何为其推理找到充分而可靠的前提。除提出以归纳和一些自明真理来形成这种前提之外，亚里士多德还提出从人们的一般意见（endoxon）中引出推理的前提。按亚里士多德的定义，所谓endoxa（复数）就是“那些在所有人或大多数人或贤人们看来为真的命题”。不过在他看来，以这些endoxa为前提的推理并非严格的推理，而是被称为“辩证法”（dialektikē）。作为哲学家，亚里士多德似乎只是提出辩证法而对之兴趣却很小，并不认为辩证法的结论能够达到真理。因此，无论对于柏拉图还是对于亚里士多德来说，只要他们不能给意见（无论是doxa还是endoxon）赋予积极的内容，他们的体系内就隐含着一种深沉的悲观主义或怀疑主义倾向。柏拉图的灵感获自数学，亚里士多德的信心则得自逻辑，而一旦试图建立在这二者之上的普遍知识显得遥遥无期，那么他们最热情的追随者也就只能要么执着于数学要么执着于逻辑的研究，其怀疑的倾向则甚至上升为一种主张。

在此，实际的历史过程印证着上述的哲学分析。事实上，亚里士多德本人即可视为柏拉图主义的一次降格，尤其是他在伦理方面否认了伦理知识的可能，而步其后尘的斯多亚学派则又几乎完全放弃亚里士多德形而上学的努力而集中精力进行纯粹逻辑学的研究，伦理方面则力图做到处变不惊、减少热情，并将对世事的“冷漠”（apatheia）视为真正的智慧与幸福。在柏拉图本人的学园中，他的继承人立即就使得“数学变得等同于哲学”，“理念论”从而不再受到重视；因此，柏拉图学园几乎变成一种升级版的毕达哥拉斯主义讲坛。而柏拉图学园经过短暂停顿又重新恢复时（即所谓“新学园”），充塞于其间的竟然成为一种精致的怀疑论哲学（即所谓“学园派的怀疑主义”）。对于柏拉图学园的这一明显蜕变，中世纪后期的经院哲学家邓斯·司各脱（Duns Scotus）给出了一种极其有力的说明。在他看来，新学园非但不是老学园的叛逆，反倒是老学园的合法女儿，因为柏拉图理念论在有关现实世界的问题上完全相容于任何一种彻底的怀疑论哲学。无论如何，怀疑主义的昌盛显然不是柏拉图所曾预料的结果，而这一结果所表明的正是希腊人追求的“智慧”陷入困境，当然也是其本质主义的困境。在此意义上说，尽管希腊怀疑主义哲学家中没有任何一个堪称一流哲学家，但他们提出的问题至少可以帮助我们理解此前哲学大

家们思想的实质内容及其内在的困难，也可以帮助我们理解基督教时期哲学问题的一些根本特征；更远地说，还可以帮助我们理解近现代哲学中许多问题何以提出的根源注。

亚里士多德去世于亚历山大大帝死后的第二年（公元前322年），此后被称作“希腊化时代”（Hellenistic Age）的数百年间活跃的哲学流派大体就是斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派、怀疑主义以及毕达哥拉斯主义与柏拉图主义的一些不甚重要的支流（柏拉图主义的全面复兴乃是公元2世纪的事情），他们在生活态度上都要求个人生活不受外部世界干扰，而冷漠、沉静、对周遭事物不置可否则成为他们共同的特征。“这一时期的模范人物不是为着伟大的目的而工作和创造，而是了解如何使自己从身外世界中解脱出来，如何只在自己身上寻找幸福。”注在此意义上，怀疑论哲学可被恰当地视为是对这一时期生活态度的明确哲学表达，而当他们试图将这种生活态度贯穿始终时，不仅传统的知识构架，而且包括留存在斯多亚学派与伊壁鸠鲁学派之中的一点自然哲学，都成为他们攻击的目标。斯多亚学派与伊壁鸠鲁都共同继续着自然哲学的探讨，但他们提出的新问题则是包括亚里士多德在内都没有充分展开的真理标准问题，对于斯多亚学派来说特别是关于逻辑推理的前提如何才能有效的问题。据称伊壁鸠鲁将真理的标准确定为“感觉、预见和情感”，而斯多亚学派则更加明确地称之为katalēpsis或katalēptikē phantasia，前者可译作“把握”，后者则译作“对表象的把握”或“被把握的表象”注。在此，所谓“把握”就是对“被把握的表象”的确认。而在怀疑论者看来，如此设立的标准并不比亚里士多德乃至柏拉图说出了更多的意思，故而这些哲学家们都是“独断论的”，因为他们都不过是把某种意见当作无条件成立的论断采纳下来，然后一意孤行地借此建构成一整套要人们接受的体系。基于这样的批判，怀疑论者也就自认为驳倒了斯多亚学派试图以证明来达成知识的努力，因为证明的前提并不可靠，那么其结果也就必不可靠。怀疑论者提出怀疑的根据也许无非就是智者时期的老调，即“对立于任何一条命题的命题是同等的命题”注；但怀疑论者并不是希望以此达到战胜任何人的目的，而只是希望因此而获得灵魂的“安宁”注。在他们看来，任何略显含糊的论断都是“独断的”，因此避免独断的唯一道路就是“终止信念”（epochē），亦即对任何事情都既不肯定也不否定，甚至避免做出“我不相信任何事情”这样的断定。他们认为这是一种“平衡原则”，也就是避免人与人的争斗的原则。

为达到他们所要求的这种完全“非独断”的境界，怀疑论者对他们所怀疑的对象做出了十分精细的说明。在他们那里，怀疑并不是直接针对现象而言的，而是针对人们对现象所作的述说而言的。“比如，蜜对我们显得是甜的（我们承认这一点，因为我们通过感官知觉到甜），但蜜是否本质上是

甜的却是我们怀疑的事情，因为这不是现象，而是人们就现象所发表的意见。”[注]这一区分启示着希腊怀疑论的根本特色，表明他们所怀疑的正是从巴门尼德到柏拉图都在消极意义上理解的意见（doxa），而通过这种怀疑他们试图表明，“无信念地”（adoxastēs：with no belief或with no opinion）生活下去是一种合适的生活方式；在此意义上，怀疑论的目的就是“在意见方面寻求安宁，在不可得的事情上做到情感平和”[注]。按照这种怀疑论的要求，那么不仅从泰勒斯到斯多亚学派与伊壁鸠鲁学派的哲学都变成了独断主义，而且诸如赫拉克利特“万物皆流，无物常在”的论断以及普罗塔哥拉“人是万物的尺度”的论断也都成为独断。在怀疑论的策略中，他们既可用巴门尼德来反对赫拉克利特，亦可用赫拉克利特来反对巴门尼德，而他们自己却不断定任何一方正确。所有争议在他们看来都是意见的争斗，因而最终的裁决则是完全无望之事。而即便是对于到目前为止尚无人能够推翻的论断，他们则会说至少可能存在着一种与此相反的论断，因而那看起来真实的论断至少有被推翻的可能[注]。总之，对现象所做的一切判断都该中止，因为“我无法说明是应该相信还是不应该相信那些呈现出来的对象”[注]。但是，怀疑论者并不认为生活因此就无法继续下去，因为尽管善恶的标准并不可能获得，但人们仍然可以凭感觉、情感以及习惯来自然地选择哪些是该做的事情，就如同饥渴感总是将人引向食物和水那样[注]。“自然”（天性）、“情感的推动”、“法律与习惯的传统”以及“文化教育的练就”成为引导人们如何行事的最后依据[注]。作为怀疑论哲学之最后总结者的塞克斯都·恩披里可，他喋喋不休说个不停的主题始终是试图表明，意见（信念）对于人的生活来说既不是充分的指导也不是必要的指导，人们事实上可以过一种“无信念的”生活，而这种无信念的生活比起那种追求道德标准的生活来说要轻松愉悦得多。他将最后的指导归于天性、情感、习惯与教育，其所蕴含的意义仿佛是“我们就是这样过的”，而在我们各自的生活方式本身之外，没有任何东西是人可以提出诉求的[注]。在此意义上，他对怀疑论的说明确实是准确的，即怀疑主义是一种“态度”而非“学说”[注]。然而，这种态度如果贯彻到底却可能是怀疑论者所不能接受的，如果有一种人宣称其“天性”即是作恶，而且习俗与教育都在鼓励作恶，那么他们在深受其害时恐怕就不能再坚持“无信念”态度了，因为他们的“无信念”只能导致自身天性的灭亡。怀疑论者的全部结论似乎是：“P（某条命题）显得是真的，但我无法决定是否相信P。”[注]在此，如果他真的无法决定是否应该相信P，P也就不可能对他显得是真的，即他甚至也无法决定什么才真正是他的“天性”。事实上，无论是就天性还是就习俗而言，信念（意见）恰恰都是不可或缺的前提。在此意义上说，怀疑论者不仅不可能真正过上一种怀疑论的生活，而且事实上正是按照某种信念在生活，他们所谓的“终止信念”恰恰在此走到了尽头。正如后来奥

古斯丁所说的那样："如果不接受任何东西为真，那么人们就无法行使任何行为。"注

然而，单纯指出怀疑主义所固有的内在矛盾并不能完全解决他们提出的问题，也不能解决信念（特别是道德信念）的无政府状态。而即使怀疑论者接受某些信念为真，那也不过是使其怀疑的范围有所减小而已。真正的问题仍然是柏拉图与亚里士多德都没有解决的问题，即（1）我们关于事物的知识与关于事物的意见（信念）的区别是否是一种本质的区分？（2）知识作为对事物之本质的把握是否就是对万物之"存在"的确认？（3）道德中的善是否得自知识而恶是否只是由于无知？

从上述对怀疑论的简单描述来看，他们的怀疑恰恰可以相应于这三个方面的疑问：（1）既然知识与意见的区别是根本的区别，那么意见的纷繁无疑就意味着知识的不可能；（2）既然完整的对象乃是由我们对于事物之本质的认识（知识）所构成，那么知识的不可能则意味着思想对象之完满性的不可能；（3）既然善恶的根据在于知识，而这种知识并不存在，那么避免恶（错误）的唯一现实途径就应该是不作任何判断而只听任"自然"（天性）以及社会习俗的引导。在此，苏格拉底那"无人自愿（有意）犯错（作恶）"的信条得到了一种非常消极的解释：在怀疑论者（特别是学园派的怀疑论者）看来，既然犯错（作恶）乃是最不光彩的事情，那么体面的哲人就不应当在"无知"的情况下按照任何意见来行事，故而"终止信念"就成为避免"有意犯错"的最光彩的道路，也是真正智慧的唯一体现注。在此意义上我们很容易理解怀疑论者何以起先被称作"探究者"（zētētikē），而后却变成"存疑者"（ephektikē），最终则又被称作"疑惑者"（aporētikē）注。由这一术语的微妙变化，我们似乎又看到柏拉图早期对话那种咄咄逼人的开端与困惑不解的（aporetic）结局，而柏拉图对话中的aporia终于在怀疑者那里上升为一种原则。

---

1. 见G. E. L. Owen：《柏拉图论非存在》，《逻辑、科学与辩证法》，第104页以下。

2. 见Charles Kahn：《存在概念为什么不是希腊哲学中的一个主题概念》，载德国《哲学史研究集刊》第58卷第4期，第326页。

3. 见Charles Kahn：《存在概念为什么不是希腊哲学中的一个主题概念》，载德国《哲学史研究集刊》第58卷第4期，第328页。

4. 陈康在一篇文章中指责康德哲学使"Sein消灭于Bewußtsein"（《论希腊哲学》，第355页），这里面隐藏着某种误解。事实上，我们也许可以说康德确实不关心存在论问题，但并没有"以唯心论侵吞万有论"。康德所

谓“存在不是谓词”（《纯粹理性批判》，A598＝B626），正是意味着“存在不同于本质”。这无疑暗示存在问题将不同于知识问题。

5. 亚里士多德：《论题篇》I，100b20。

6. 见《论题篇》，105b30：“为着哲学的目的我们必须按其真实性来研究事物。而为辩证法则只需观照一般意见。”

7. 见亚里士多德：《形而上学》I，992a33。

8. 亚里士多德：《形而上学》XIII，1080b25以下。

9. 参见E. Gilson：《中世纪哲学的精神》，伦敦：Sheed & Ward，1936年，第241页。

10. 参见Michael Frede：《古代哲学论集》，牛津：Clarenden Press，1987年，序言，第20～21页。

11. 文德尔班：《哲学史教程》中译本上卷，北京：商务印书馆，1987年，第223页。

12. 见塞克斯都·恩披里可：《驳数学家》VII（＝《驳逻辑学家》I），227～228；VIII（＝《驳逻辑学家》II），396以下。对这里所谓的“katalēptikē phantasia”的确切含义我们并不很容易确定，它也许只是意味着“被把握的表象”，也许意味着“可被把握的表象”（apprehensible presentation）；明眼人可以看出这两种理解的不同。不过这并不是本书要专门讨论的问题。可参见Julia Annas：《真理与知识》，载Malcolm Schofield主编：《怀疑与独断论：希腊化时期认识论研究》，牛津，1980年，第84页以下。

13. 塞克斯都·恩披里可：《皮罗学说述要》I，6.12。

14. 塞克斯都·恩披里可：《皮罗学说述要》I，6.12。

15. 塞克斯都·恩披里可：《皮罗学说述要》 I，10.19～20。

16. 塞克斯都·恩披里可：《皮罗学说述要》，I，12.25。

17. 见塞克斯都·恩披里可：《皮罗学说述要》 I，12.34。

18. 见塞克斯都·恩披里可：《皮罗学说述要》，I，22.196。

19. 见塞克斯都·恩披里可：《皮罗学说述要》，I，33.226～227；34.233。

20. 见塞克斯都·恩披里可：《皮罗学说述要》，I，ll，23～24；34.237。

21. 这种生活态度也许可以比较于维特根斯坦在其《数学基础评述》中所说的“So machen wir’s”（II，§74）。

22. 《皮罗学说述要》I，4.8。

23. 我认为这是对恩披里可的一系列表述的正确概括，而M. F. Burnyeat对怀疑论的总结是不准确的。Burnyeat将怀疑主义归结为这样一条命题：“It appears to me that P but I do not believe that P”。事实上恩披里可并没有说他“不相信”，而只是说他无法决定是否应该相信。参见Burnyeat的文章，载M.Schofield等人主编：《怀疑与独断论》，第52页。

24. 奥古斯丁：《驳学园派》III，15.33。

25. 参见奥古斯丁：《驳学园派》II，5中对怀疑论的解读。

26. 见塞克斯都·恩披里可：《皮罗学说述要》I，3.7。

4. “荒谬”与“信仰”

根据保罗·利科（Paul Ricoeur）的说法，希腊文化的根本特征就在于其“视觉中心论”，即它的全部哲学的立场与追求都是以视觉的隐喻为基础的，而由此得出的一切往往都是一种共时性的结构关系。相比之下，希腊人的历史意识就显得非常淡薄：希腊人只是“看”，而并不怎么“听”过去的声音[注]。利科的这一评述显然可以从另一个方面加强本书对希腊哲学之本质主义特征的刻画。从实际的“文本”来看，柏拉图之所谓“理念”本来就是由动词“看”引申而来的，因而“理念”的含义首先是指“被看到的一个完整的东西”，即事物的“外形”（morphē）。这里所谓“morphē”与“现象”（phainomena）正是相对的概念，因为前者实指的乃是事物自身，而后者所表明的却只是变易与不确定。在柏拉图与亚里士多德的努力之中，“拯救现象”就意味着发现现象中的本质（ousia）。而本质问题的实际含义就是：为使真正的知识、科学或讨论（logos）成为可能，世界应具备一种什么样的结构？因此，如果希腊人说“esti”（it is），他的意思实际是“estin alēthēs”（it is true）。在这样的背景上，希腊的怀疑论就与现代怀疑论的提问方式很不相同。希腊人的问题是：既然信念是不可靠的，那么知识如何可能？而现代人（比如休谟）的问题是：既然信念（感性知觉、无充分根据的预期等等）是我们唯一可以自如运用的财富，那么我们又何必而且又如何去寻求普遍且必然的知识？正因为这后一种提问方式，康德将他所谓“本体”（也许可以大略地对应于柏拉图与亚里士多德所说的ousia）安置在他的“知识”范围之外，而他的知识论从而成为经验认识之条件的理论。我们在此看到，知识概念本身得到了一种几乎完全的改变。从早期英国经验论到康德乃至当代绝大多数哲学家，他们的知识首先即意谓“经验知识”，而除此之外的知识要么是受到怀疑，要么则是要求得到某种特别的庇护。“经验”实则是近现代哲学家们共有的财富。从哲学体系的内在结构来看，造成上述这种变化的根本原因应该是在于知识论（也许相应于本质论）与存在论（本体论）的分离，而从概念上说则应该是“本质”与“存在”的分离。在亚里士多德那里，“存在”（ousia）是作为其“谓词理论”（范畴论）的核心概念被提出的，因而存在即成为与本质等同的东西。换句话说，柏拉图与亚里士多德共同关心的问题都是事物的形式理由律，也就是事物何以成为其自身的理由（what makes a thing to be itself），他们都没有真正考虑到事物的充分理由律，亦即事物何以存在的理由（what makes something to be）[注]。这样，所谓存在即被淹没在希腊人的“本质”之中了。正是在这一关节点上，康德所称“存在不是谓词”[注]最确切地表明了现代哲学自觉地要将存在问题与知识问题分开谈论的企图，尽管康德本人似乎对存在问题缺乏足够的兴趣（不过他至少在伦理

方面部分地表达了对“存在”的关切）。

造成上述变化的重要因素应该到希腊哲学与基督教思想的接触与融合中去寻找。按照现代学者的说法，罗马帝国时期的希腊文化中已开始滋生了一种“确切的世界历史意识”，因为当时罗马帝国的巨幅扩张已使所谓“世界历史”成为一种“经验的事实”[注]。正是在此背景中希腊哲学开始了与基督教思想的正面接触：一方面，希腊哲学中的一系列特定概念，特别是斯多亚学派作为自然法则与道德法则的逻各斯概念以及被新柏拉图主义神秘化了的一些柏拉图信条，使得地域性的而且完全缺乏抽象概念的犹太教转化为一种神学教义成为可能；而在另一方面，犹太教中的创世说的引入使得人们对“存在”的理解进入一个新的维度，其对原罪的关注更使得希腊人长期不得其解的“恶”的问题进入了一个新的背景。而更重要的是，“信仰”（pistis）问题的提出为克服希腊哲学中的怀疑论给出了新的契机。

然而，这种接触并不是一开始就富有成效的。对于恪守希腊理智传统的人们来说，基督教在哲学上是毫无意义的胡说，是掺杂着哲学片断的迷信。这种攻击的一个典型代表即是当时的名医凯尔苏斯（Celsus，亦是一位很不错的哲学家）。在他看来，《圣经》的记载不仅多有自相矛盾之处，而且其见证（比如对耶稣复活的见证）也是完全不可靠的，因为其见证人只是本来就缺乏知识与教养而且又处于迷狂状态的几位妇女，故而完全不足为凭[注]。

而在基督教早期教父（护教论者）中，针对来自哲学的指控，一方面有人试图证明哲学与基督教的内在一致性，另一方面则是强调信仰之无可比拟的独特性。在前一方面，从费洛（Philo）开始就将柏拉图的eidos解释为上帝的思想，而他心目中的基督教也就等同于神圣的启示与柏拉图哲学的结合，其中已被神秘化的logos进而被称为“原初的天使”（archangel）[注]。圣查士丁则在他写的一篇对话中述说了他的“心路”：他一开始求学于一个斯多亚派哲学家，然后又分别就学于逍遥学派（peripatētikoi）[注]以及毕达哥拉斯派的哲学家，最后则师从一位柏拉图主义哲学家，这给他带来极大的满足。然而某日在海边漫步时，他的柏拉图主义之梦却被一位信奉亚里士多德的老者击碎。这致使他皈依了基督教，结果发现只有基督教才是唯一充分且确实的智慧。在他看来，《圣经》的启示非但并不与哲学抵触，而恰恰是他可以用来评判真正的哲学家与虚伪的哲学家的标准。以他的这一标准来评判，柏拉图主义最接近真理，但却错误地相信灵魂的轮回；斯多亚学派的伦理原则是可取的，其错则主要是在其宿命论与泛神论以及把灵魂归结为物质的学说[注]。对于查士丁来说，基督教本身即是最好的哲学，是可以使人们避免迷信与盲从的最可靠的引导，因而也是真正世界秩序的支柱。

然而，对于形成中的基督教教义而言，更为关键的进展却在于他们如何为他们的完全不同于希腊精神的表达式寻找理由。希腊人的冲动是要得出“我知道……”的确切内容，而基督教所要求的则是“我相信……”（pisteyō eis…），因此教父们更关切的则是制定出确切的“信仰规则”（regula fidei），也就是特定意见或信念的固化。德尔图良（Tertullian）显然是这方面最早的权威，正是他以一种极端的形式表达出信仰与希腊哲学的截然不同，而他的这一表达事实上比那种寻求二者之一致性的努力为后来二者的互动提供了更强的刺激。在德尔图良看来，哲学非但不能给人以智慧，反倒是所有异端的挑起者，因而雅典与耶路撒冷毫无关系：

> 雅典与耶路撒冷有什么关系？（柏拉图）学园与教会有什么关系？异教徒与基督徒有什么关系？……搞出那种斯多亚学派的、柏拉图主义者和辩证法文章的杂乱基督教的人滚开吧！……我们有了信仰，就不再需要进一步的信念。

对于这里所谓的“信仰”，德尔图良进而写到：

> 上帝之子死了，我们无论如何要相信这一点，因为这是荒谬的。他被埋葬了，但又复活了，这一事实是确定的，因为那是不可能的。

这一说法被后世浓缩为“因为荒谬我才相信”（Credo quia absurdum est）这么一句历史上最骇人听闻的名言。

要确切地解释这一悖论性的提法当然不是很容易的。在蒂利希看来，德尔图良的这一悖论一方面表示他对复活之类的事情的惊讶，另一方面则是当时惯用的修辞手法。然而，这种解释并不能表明德尔图良的话的根本含义。事实上，他所意指的含义更确切地说则应该是他对信仰与知识（相信与知道）的原则性区分，也就是对神学与哲学的根本区分。也就是说：“哲学作为知识是无信仰的，因此不存在基督教哲学”；另一方面，对上帝的信仰不是哲学或知识，因而对有关上帝的一切事情都不可能具有任何知识，而在不可能具有知识的地方，我们只能选择相信。因而，从知识的立场来看是荒谬而且不可理解的事情，在信仰的立场来看则是最确定、最无疑的事情。在此，德尔图良所要求人们相信的东西也就是人们无法“知道”的事情，而对“相信”与”知道”的这一明确区分与希腊人的区分

仍然是一致的。对于希腊哲学家来说，对于我们不能知道的事情我们可以相信（可以具有意见），但这种信念是否正确则只能凭借运气，这就如同我们已经说明的那样最终导致了怀疑论。而对于德尔图良来说，对于一些我们不能“知道”的事情，我们不仅可以相信，而且必须相信。当然，德尔图良并不是要人们相信一切“荒谬”的事情；至于他要求人们相信哪些荒谬或不可能的事情，那只有联系到整个基督教教义体系才能做出回答。在此我们可以将他所谓“荒谬”类比于维特根斯坦所称的“神秘”。在维特根斯坦看来，“神秘的不是世界是怎样的，而是它是存在的。”[注]在此，“世界是怎样的”当然是知识问题，而世界“是存在的”而不是“不存在的”则显然不是任何知识所能解决的问题。

在德尔图良时代已经基本成型的基督教思想中，最核心的内容无非是：（1）全能的上帝及其创世；（2）人的原罪与上帝列出的道德戒令；（3）耶稣基督为人的救赎而受难并获得再生，以及上帝通过耶稣基督而表现出的对人类的关爱。因此，德尔图良自己相信而且要求所有教民相信的“荒谬”，应该就是这些内容。

正是在上述意义上，保罗·利科将他所谓“希伯来精神”的特征刻画为一种“听觉中心论”就显得非常值得关注了[注]。以色列人的上帝乃是以色列人听到的命令，是来自“所罗门的门廊里”[注]的指令，这不要求人们有知而是要人们听从。而在他们对上帝的信念中，现实世界的实在性、人类趋向善的目的性以及道德标准的绝对性也都一同被给予。因此对上帝的信念同时意味着：（1）现实世界是唯一的世界而且也是真正现实的世界，因为它是由上帝亲手所造；（2）人天生犯有罪恶，因而赎罪的道路就只在于此生此世的奉献；（3）道德上的善只能由上帝规定，因而任何恶行都必将受到惩罚。在此，基督教的彻底一神论杜绝了人们无论是对自然还是对道德标准的任何怀疑，无条件地投入生活即是上帝所设定的“绝对命令”。对于犹太教来说很幸运的一点是，它在此时所接触的是拥有数百年理智主义传统的希腊哲学，因而这种接触的结果一方面使自身获得了部分的理性内容，另一方面又使希腊哲学中的知识概念得到重新规定。而从实际的历史来说，尽管德尔图良对雅典与耶路撒冷划定的界限始终没有被抹去，但他那种极端信仰论也并没有被坚持下去。而正是在基督教与希腊哲学的接触中，奥古斯丁这一新的里程碑式的人物在罗马帝国行将灭亡之时站立了起来。如果说柏拉图是处在旧的社会权威与怀疑主义浪潮之间的伟大人物，那么奥古斯丁则可被视为处在怀疑主义浪潮与新的宗教权威之间的巨人[注]。正是这样的人物为柏拉图的知识概念赋予了新基础，并使得希腊文化并没有在希伯来那种“听觉中心论”的冲击下遭到彻底毁灭。[注]

在奥古斯丁所面临的种种困惑中，他首先要解决的就是由柏拉图极端理智

主义所导致的怀疑主义，而他的这种解决并没有完全借助宗教权威的力量注：

> 谁能怀疑他自己活着，怀疑他有记忆、理解和意志以及思想、认识和判断？因为，如果他怀疑，他活着；如果他怀疑，他记得他为什么怀疑；如果他怀疑，他理解他在怀疑；如果他怀疑，他就是希望感到确定；如果他怀疑，他思想；如果他怀疑，他就是知道自己无知；如果他怀疑，他就是断定自己不该匆忙做出结论。注
>
> 如果你不理解我说的东西并且怀疑这是否真实，那么你至少应该想想你是否也在怀疑你对这种事情的怀疑；而如果你确实怀疑你在怀疑这一点，那就问问你自己是凭什么感到你确实在怀疑……任何承认他在怀疑的人都至少承认一个真理，而且他对自己所承认的这个事实感到很确实……因而每一个怀疑真理是否存在的人都相信一种真理，这个真理告诉他为什么不该怀疑。注

奥古斯丁这一反驳怀疑论的论证也就是他那“我受骗故我存在”（Si fallor, sum）注论证，而这一论证即使不至于使得笛卡尔的开创性全然消失，也至少会减损许多。对于奥古斯丁来说，一个不接受任何事情为真的人是不可能采取任何行动的，甚至也不可能活着。他的知识论实际上正是从自我存在的确实性上升到真理的确实性，并进而上升到上帝的不可怀疑性，因为如果上帝不存在，那么真理的确实性程度则不能得到保证注。在此，信仰上帝是构成知识的条件，因为如果没有信仰，人们势必放弃寻求的努力。“信仰在于寻求（真理），而理解（知识）则在于发现（真理）。”注在奥古斯丁的定义中，“信仰”一词并不在原则上区别于希腊哲学中的信念概念，亦即“进行断定的思想”注，因此他所谓信仰即成为一种无处不有的东西：

> 理解是信仰的报答……不要以理解寻求相信（intelligam ut credam），而应该以相信寻求理解（crede ut intelligas）。注

正是在此意义上，对上帝的信仰即成为人们对现实世界的一切知识的在先依据，因为上帝的全能、全知和无所不在保证着世界的实在性。在奥古斯丁看来，怀疑主义者那种拒绝对世界作任何判断的态度既有悖于上帝赋予

人的认知能力，而根本来说则是由于未能认识到世界的实在性。从奥古斯丁到日后重要的中世纪思想家，其知识论始终保持是实在论的注。正是在这种实在论的前提下，在奥古斯丁的知识论中，与信念直接相关的感性知觉被赋予了新的含义，感性知觉不再被视为单纯的肉体官能，而是被视为灵魂通过肉体而行使的职能注。这样我们就不难看出，希腊人追求的知识在奥古斯丁这里得到了新的表达，而特别是在希腊人那里往往受到否定性理解的"信念"（包括感性知觉）被赋予了前所未有的积极内容，并且转而成为一切知识的必要条件（但绝不可误解为知识的充分条件）注。不过，尽管奥古斯丁给予感觉经验以相当的重视，但在方法上他更强调的则是内心的认识，从而形成了中世纪哲学中的"自我认识"传统，以致13世纪的哲学革命不得不再次升起亚里士多德的经验主义旗号。

在奥古斯丁的用语中，"知识"（scientia）一般指逻辑性知识（比如数学）中的结论，"智慧"（sapientia）一词则往往指内心沉思所得到的知识，而在说到与信念（信仰）相关的知识时，他一般都是用intellectus、intelligere或intelligentia，英文一般也相应译作"理解"（understanding）注。在此，"相信"与"理解"可对应于柏拉图所说的"意见"（信念）与"知识"。对于他所谓"相信"与"理解"，他给出了十分明确的界定。在他看来，对于历史我们只能相信而不可能理解，就是说，我们不可能具有对历史的知识而只能相信别人的记述；对于数学中所蕴含的真理，我们对之的相信也就是对之的理解，就是说，相信"7＋5＝12"等同于理解"7＋5＝12"；而对于上帝及其所有的圣训，我们只能先相信然后才能理解，就是说，如果不相信就不能理解上帝及其一切劳作注。在此，正是这第三点启示着基督教的"Pisteyō eis theon patera pantokratora..."（我相信上帝全能的父……）这一表达式与希腊思想的强烈反差。在基督教的世界中，世界及其"存在"并不是由我们对外部自然的知识确定的，而是由我们对上帝及其全能性的信仰中得出的，正是在此意义上拉丁文"存在"（existere）显示出与希腊文to on或者ousia的不同，因为existere在其根本方面意味着"esse ex nihil"，亦即上帝的纯粹创造（"无中生有"），而希腊人的"to on"却是根据思想的事实来确定的对象［套用胡塞尔的话说，希腊人的to on或ousia乃是noesis的直接相关者（correlate）］。

不过，虽然早期基督教思想家已经非常充分地从教义本身的角度来阐述这种新的存在学说，但却没有充分注意到它的哲学含义及其与希腊思想的分野，从而宁愿以新柏拉图主义的术语来表达他们的哲学思想注。从方法上来讲，奥古斯丁更关注诉诸内心的认识途径［即专注于他所称"内在的人"（interiore homine）］，因而虽然他的宗教学说已经暗示了知识论问题的新维度，但他并没能直接在哲学上给予全面的阐明，这种局面一直保

持到安瑟伦的时代都没有太大的改变。

罗马帝国的崩溃及东西罗马对希腊文化的共同压制，使得希腊学术研究转移到地中海以东的波斯世界，而正是波斯的伊斯兰哲学家在其宗教背景注下重新研究亚里士多德存在（本质）学说时提出了存在（wujūd）与本质（māhiyyah）的区分。正是被称为波斯伊斯兰世界“最伟大的存在哲学家”的伊本·西那（Ibn Sina）注明确提出了作为事物之“充分理由”的“存在”与“本质”的不同。在伊本·西那看来，“本质”如果存在，那就意味着“存在”被赋予了“本质”，因而“存在”乃是一切现实事物的“充分理由”注。这位波斯哲学家之所以能够做出这一区分，关键在于他将亚里士多德的“偶性”概念联系于神的创世，从而提出了“绝对偶性”（无）这一新的哲学概念。“绝对偶性”意味着：若没有创世，世界及其中的一切都可能不存在，因而其“存在”必须具备其特有的地位与理由注。

显然，当13世纪亚里士多德学说在西方世界复活的时候，这个复活的亚里士多德已经是受过基督教创世说洗礼的亚里士多德，而存在与本质的区分对于13世纪哲学家来说也就成为自明的区分。在托马斯·阿奎那对亚里士多德的全部诠释中，知识问题（本质问题）开始获得完全不同于存在问题的表达，他对感觉经验的强调从而成为真正在哲学上富有积极意义的强调，而知识论问题作为哲学问题的独立人格也由此建立起来。

不过，至少对于托马斯·阿奎那来说，本质与存在的区分并不意味着二者的绝对分离；在他的学说中，认识的起点仍然在于对事物之本质（事物之“所是”）的把握，而存在则体现于心灵对理智已经把握的本质（意向）的判断之中。对托马斯来说，所谓“存在不同于本质”并不意味着他要完全脱离希腊哲学的本质主义传统，更不可能意味着他要提出一种类似于现代“存在主义”的哲学，而是意味着：绝对的存在乃是上帝的存在，因为只有上帝的本质与其存在是绝对等同的，而对于人而言，人不可能成为单纯的存在，但对人之本质的断定（判断）却蕴含着人的存在；即是说，我们不可能脱离人的本质来谈论人的存在。也同样至少是对于托马斯而言，所谓“存在论”（本体论）也就是“上帝论”，而上帝不会成为任何知识论中的一个主题。因而，在托马斯的学说中，“God is”是一个有意义的命题，但“Socrates is”则不是一个有意义的命题，因为后一命题没有断定“苏格拉底”的任何本质。借助存在与本质的区分，托马斯在很大程度上缓解了希腊哲学中存在问题的纠缠不清。对于巴门尼德与柏拉图来说，既然不存在的东西就不能被思想，故而被思想的东西必定存在；而智者高尔吉亚的论证则是：既然有许多被思想的东西（比如怪兽）其实并不存在，可见存在的东西并不可以被思想。托马斯为此而提出的是类似于现代现象学的意向论，即把实在的存在物归结为“外在的存在”（esse in re），而将虚构的存

在物归结为“内在的存在”。当然这一区分并不能解决全部问题，但至少是在此问题上迈进了一大步[注]。胡塞尔现象学问题的提出显然与上述背景密切相关，而他所能运用的现代意义理论（直接则是弗雷格提出的Sinn与Bedeutung的区分）使他可以行使“悬置”（epochē），从而将有关现实存在的问题悬而不论，并进而在纯粹意识的领域构建出一个纯粹的本质世界（意义世界）。在此，胡塞尔显然是在中世纪贡献的基础上试图再现希腊人的精神，即意识（灵魂）不能是空的，凡谓必有所谓，凡思则必有所思。但不同于希腊人的地方在于：胡塞尔所谓的“所思”乃是epochē之后的“残留”，因而是一个单纯的“意义”（Sinn）而不是“存在”。胡塞尔的努力无疑是历史上最伟大的哲学尝试之一，但他为追求普遍知识而设立的现象学至少蕴含着一个重大的困难，即：“存在论问题”的被搁置将有可能使“存在”成为不具内容的“空无”，而“意识”也将最终变成“空无”（从海德格尔再到萨特的发展正是这样）。为此，胡塞尔晚年不得不倾心于生活世界的问题，即如何从一个时间性的“自我”中生成纯粹的本质结构。我不敢断言胡塞尔的最终努力之中有多少成功的因素，但我感到确定的是：如果我们将胡塞尔的难题放置在本书试图理清的背景上来看待，那么无论是胡塞尔本人的困惑还是古人的困惑，我们都可以对其问题的实质获得更清楚的把握。

---

1. 参见叶秀山：《希望的哲学与哲学的希望：保罗·利科对解释学的推进》，《中国社会科学院研究生院学报》1991年第4期。

2. 当然，亚里士多德或许也考虑到所谓充分理由律问题，也就是他在《物理学》中所说的“第一推动者”的问题。但是，亚里士多德的这一考虑只是就事物的运动而言的，而不是就事物的存在性而言的。

3. 康德：《纯粹理性批判》，K. Smith英译本，伦敦：1929年，A598＝B626。另参见本书第164页注释1。

4. 见Paul Tillich：《基督教思想史：从其犹太教与希腊化时期的起源到存在主义》，纽约：Simon & Schuster，1967年，第3页。

5. Paul Tillich：《基督教思想史：从其犹太教与希腊化时期的起源到存在主义》，第24～25页。除这种哲学上的指控，人们还指控基督教在破坏罗马帝国赖以立足的根基。

6. 参见A. H. Armstrong主编：《剑桥晚期希腊与早期中世纪哲学史》，剑桥大学出版社，1967年，第142～145页。

7. 所谓“逍遥学派”是对peripatētikoi的传统中文译法。但需要说明的是，peripatētikoi原本的所指是以亚里士多德所创立的吕克昂（Lykeion）学院

为基础形成的学术团体，直译应为“散步学派”（边散步，边讲学），与中文中的“逍遥”的含义相去甚远。

8. 以上圣查士丁“心路”皆见其《殉道者圣查士丁与特里弗的对话》各处。

9. 参见J. N. D. Kelly：《早期基督教信经》，Longman Group，1972年第3版，第85、89页。

10. 德尔图良：《驳异端》（*De praescriptione haereticorum*），第7章。

11. 德尔图良：《论基督的肉身》（*De carne Christi*），第5章。

12. 德尔图良本人确实没有直接说过这么一句简洁有力的话，因此有些基督教学者认为这一“名言”是异教徒对德尔图良的“栽赃”。然而，这一浓缩式表达并未严重扭曲德尔图良的本意。在前引书的同一章里，他还写道：“Prorsus credibile est, quia ineptum est”（这完全是可信的，因为这是愚蠢的）。他进一步解释说：所谓“愚蠢”，是指神性的耶稣基督居然拥有“愚蠢的肉身”；而上帝之所以给耶稣基督赋予“愚蠢的肉身”，是因为上帝有意弃绝“常人的智慧”。

13. 见Paul Tillich：《基督教思想史》，第98页。

14. 文德尔班：《哲学史教程》（中译本）上卷，第304页。

15. 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，6.44。

16. 参见叶秀山：《希望的哲学与哲学的希望：保罗·利科对解释学的推进》，《中国社会科学院研究生院学报》1991年第4期。

17. 德尔图良：《驳异端》，第7章。另参见《新约·约翰福音》，10.23。

18. 参见Paul Tillich：《基督教思想史》，第108页。

19. 当然，在实际的历史中，基督教与希腊哲学遗产的互动绝非一曲“田园牧歌”。在基督教争取和巩固统治地位的进程中，存在着大量对希腊和罗马文化（特别是神庙与书籍）焚毁行为和对不信教者的杀戮。在东西罗马分治之前的最后一位罗马皇帝狄奥多修斯一世（Theodosius Ⅰ）统治期间，这样的暴行达到顶点，据说被烧毁的希腊典籍多达30万种；公元6世纪的东罗马皇帝查士丁尼安一世（Justinian Ⅰ）则强行关闭了包括柏拉图学园在内的所有希腊学校。公元4至6世纪，不肯皈依基督教的希腊和罗马学者大多逃往波斯，这也让波斯成为古希腊与后世欧洲“文艺复兴”之间的桥梁。参见莫里斯·克莱因：《古今数学思想》第一册，上海：上海科学技术出版社，2002年，第206页。

20. 从奥古斯丁的自传（《忏悔录》）以及他在怀疑论问题上所花的诸多精力来看，学园派怀疑论在塞克斯都·恩披里可之后仍然活跃了很长时间。

21. 奥古斯丁：《论三位一体》X，10.14。

22. 奥古斯丁：《论真正的宗教》，73。

23. 奥古斯丁：《上帝之城》，11.26。

24. 参见R. W. Battenhouse编：《奥古斯丁研究导论》，牛津大学出版社，1955年，第116~117页。

25. 奥古斯丁：《论三位一体》XV，2.2。

26. A. H. Armstrong：《剑桥晚期希腊与早期中世纪哲学史》，第348页。

27. 奥古斯丁：《论约翰福音集》29，6。作为论据，奥古斯丁引用了《圣经》中《以赛亚书》（7.9）中的一段话："除非相信，否则无法理解。"但据考证，这是当时对《圣经》文本的错译。《以赛亚书》原文的意思应该是：除非你的信仰坚定，否则你不会坚定。参见傅乐安：《教父哲学概论》，载于《外国哲学史研究集刊》（七），上海：上海人民出版社，1985年，第46~47页。

28. 参见E. Gilson：《中世纪哲学的精神》，第229页。

29. 奥古斯丁：《论文字的产生》III，5.7。

30. 遗憾的是这种误解在我们常见的文献中时有出现。事实上，无论是对于奥古斯丁还是对于当代任何一个清醒的基督徒来说，对于上帝的信仰首先都是意味着必要的信心（用Paul Tillich的话说则是：the courage to be，存在的勇气），而无论如何都不可能是任何科学认识的充分条件，亦不是任何科学认识的替代。

31. 参见A. H. Armstrong：《剑桥晚期希腊与早期中世纪哲学史》，第362页。

32. 见奥古斯丁：《八十三问题集》，48。

33. 当然，新柏拉图主义本身（主要是普罗提诺）一方面是柏拉图思想"柏图化了"（Patonized），另一方面也掺入了许多基督教思想的内容。

34. 从创世说的角度说，伊斯兰教并没有与基督教构成明显的区别。

35. 伊本·西那，即阿维森纳（Avicenna），出生于波斯大呼罗珊地区，成

年后活动于德黑兰附近，其哲学著作分别以波斯语和阿拉伯语写就。

36. 参见Seyyed Hossein Nasr：《伊斯兰哲学中的存在（wujūd）与本质（māhiyyah）》，载美国《国际哲学季刊》第29卷（1989），第4期，第410～428页，特别见第410、413、414页。

37. Seyyed Hossein Nasr：《伊斯兰哲学中的存在（wujūd）与本质（māhiyyah）》，载美国《国际哲学季刊》第29卷（1989），第4期，第415页以下。

38. 有关托马斯·阿奎那对存在与本质的理解，参见吕祥：《托马斯·阿奎那论存在、本质与理智》，载《江海学刊》，1990年第4期。

附文

苏格拉底传㊟

1. （一）本文原发表于王树人、余丽嫦（主编）：《西方著名哲学家传略》（上卷），济南：山东人民出版社，1987年。此次重新发表，略有修订和补正。

苏格拉底的形象

公元前399年春末的一个黄昏，被雅典法庭判了死刑的苏格拉底利用他最后的日子同朋友们谈了一天的话，他所剩的时间已经不多了。朋友们开始考虑该如何埋葬这位哲学家。“我们将如何埋葬你呢？”克力多问。苏格拉底不失他以往的风度回答说：“随你们便好了，只要你们抬得动我，不让我滑掉在地上就行。你们要埋的不过是我的身体，爱怎么埋就怎么埋吧。”说完他就走进另一间屋子去洗澡，出来时，妻子詹蒂裴带着一个大的和两个还年幼的儿子来与他最后诀别。在狱吏带着一杯致命的毒芹汁进来之前，这母子四人就被他打发走了。狱吏终于走进昏黑的牢房，递上了那杯毒芹汁，苏格拉底接过杯子，洒了一点儿在地上作为对神的献祭，就一口气喝了下去。身边的朋友们因为想到正在失去这样一位父亲般的人不禁恸哭起来。“朋友们，你们怎么能这样？”苏格拉底显得有些不痛快，“我之所以不让女人待在这儿，就是害怕如此的失态。我一向对你们说，人应当平静地了结他的一生。”一股凉气开始从他的脚底往上蔓延，凉气通过的地方也就没了知觉。一旦凉气到达心窝，人也就去了。狱吏帮他躺下，在他那颇具特色的脸上蒙上一块布。凉气渐渐到达腹部，他那带有某种命运感的死亡就要如期而至。然而他突然把布揭开，有如想起什么大事般对克力多说了他一生最后一句话：“克力多呀，我们还欠阿斯克莱庇尤斯一只公鸡，你别忘了帮我送一下。”[注]就这样，被称为哲学化身的苏格拉底，又轻轻动弹了一下自己的身体，安然死去了。当人们揭开他脸上的布时，发现他的眼睛还是睁着的。[注]

以上就是柏拉图在苏格拉底死后，根据当时在场的斐多的回忆所描绘的场面。从这样一个场面我们不难想象苏格拉底的形象所具有的庄严与魅力，并显然具有某种圣人、殉道者的迹象，甚至让我们想到耶稣基督受难时的种种表现。我们今天无疑是把他当作大哲学家才赋予他相当的历史重要性的，但他一生的哲学实践并未采取任何文字的形式。据《斐多篇》记载，苏格拉底在狱中等候执行死刑期间，时常在梦中听到神对他说：“苏格拉底，练练诗文[注]吧！”于是他就写了一首《阿波罗颂》，并根据伊索（Aesop）的寓言改写了几段小诗。除此而外，我们就不知道他还写过别的东西了。

然而在生前，苏格拉底无论如何是雅典的名人。他那独特的生活方式以及怪异的性格，他过人的才智和对雅典人来说显得离奇的见解，都可能是他出名的原因。他可能从来就不是雅典人审美标准上的那种仪表堂堂的男子汉。据说他的长相丑陋，大扁脸、突眼睛、朝天鼻，嘴巴奇大无比而且嘴唇特厚。而他又常常说到美之类的东西，这甚至使他的学生不禁向他提

问：你如何说明你自己的美呢？这位哲学家不无自嘲地给出这样的回答：实用的才是美的；一般人的眼睛深陷，只能往前看，而我的眼睛可以侧目斜视；一般人的鼻孔朝下，因而只能闻到自下而上的气味，而我的鼻子则可以在更广的范围内嗅出气味；至于那大嘴巴、厚嘴唇，则无疑能够使我的吻比一般人来得更有力、更丰润而且接触面更大。注他唯一觉得不大方便的就是他大得“超出了自己的希望”的肚皮，因而时时不顾别人的惊讶靠跳舞来减肥。他一年四季总是穿着一件不换的大褂子，光着脚满街与人辩论，而且几乎不洗澡。他身体奇好，因而具有非凡的耐力，即使是在北方的严寒中打仗时也还是穿着那件单衣，光着脚在冰面上行走自如。据说他很少喝酒，而一旦喝起来，谁也不是他的对手，没有人见他醉过。色诺芬还告诉我们，每当他进餐时，饥饿感总是他最好的佐料；任何饮料对他来说都是可口的，因为他从来不在不渴的时候喝水。一旦他想到什么难解的问题，那场面更是令人咋舌：人们见过他在一个地方连续站了一昼夜一动不动。

苏格拉底的婚姻生活开始得相当晚，可能是到四十七八岁时才与詹蒂裴结婚，此后生了三个儿子。到他死时，大儿子才不过是20岁左右的小伙子，最小的甚至还要抱在怀里注。传说这位夫人的脾气相当暴躁，时常爱发火，甚至引起他的弟子的不满。对于何以找这样一个妻子，苏格拉底给出了这样的理由：“既然我要与各种人打交道，那么如果我能忍受她的坏脾气，在与别人的交谈中就不会有什么事令我不快了。”注即是说，借此锻炼耐心。传说这已是他的第二次婚姻了，前一个妻子是亚里斯底德的女儿或孙女密尔多。不过这条传说并不靠谱。

这样一个人自然而然就成了喜剧家们想描写的最佳对象了。苏格拉底生前被不止一个喜剧家搬上过舞台，其中最引人注目的当然是阿里斯托芬的《云》。在《云》中，苏格拉底蜷缩在一只吊在空中的篮子里向学生讲一些稀奇古怪的话。阿梅普西亚在另一出戏中宣称：“在那极少的几个人里他最出色，而在我们许多人中则是最蠢的；他研究了一切，但就是没有想想该如何搞一件新褂子。”他还挖苦苏格拉底“生来就仇恨鞋匠”，并且总不停地向人献殷勤。还有人挖苦他吃了上顿就不管下顿，满身污垢，贼头贼脑，把时间浪费在无休止的无聊辩论上。此外，还有不少关于苏格拉底的更为恶劣的传说，说他是个好色之徒，时时在一些有夫之妇甚至娼妓那儿发泄自己突发的情欲。还有人说到他言辞时时极为粗俗，并且特别容易发怒。这些说法显得过分，但可能也并不是全无根据。色诺芬就说过这样一件事：克里底亚不听苏格拉底规劝而以某种卑劣的手段追逐尤梯戴莫，苏格拉底就当着众人的面骂了他一句粗话：“克里底亚想往尤梯戴莫身上蹭，就像一只猪想往石头上蹭痒一样。”注不过，我们可以设想，说苏格拉底粗俗的人很可能就是被他骂过的人。

有学者提出，“苏格拉底至少在表面上像是放荡的甚至是愚蠢的。”注据被认为是斐多的一篇对话体作品的记载可印证这一说法：一个从叙利亚来的相面师梭庇如斯说从苏格拉底的脸上看出了邪恶与淫荡的欲望，这说法随即遭到了诸学生的反驳，而唯独苏格拉底本人表示认可：“梭庇如斯说得没错，不过，这些欲望都被我的理性克服了。”注

柏拉图在《会饮篇》中表达了对人们的恶言恶语的不满，借阿尔西比亚德之口把苏格拉底比作丑陋不堪然而却藏着满腹小神的林神西里诺（Silenus），进而进行了这样的赞美：

> 你们怎么会不知道这只是他的外壳呢？相信我，朋友们，如果你们把他撬开，那里面所充满的老练与智慧简直会使你们不相信自己的眼睛。你们知道，他对所谓青春美貌从来不屑一顾，但你们想不到他对这些东西鄙视到什么程度。人们所关心的金钱啦、荣耀啦什么的，全不在他眼里。所有这一切，还有我们这些人，都是他不足挂齿的。他一生就从事他那小巧的讽刺游戏，暗自嗤笑着整个世界。我不知道别人在他严肃认真的时候是否撬开过他的肚皮，看见里面的宝物，反正我自己是看得清清楚楚，那些东西是如此的神圣、珍奇、美妙和迷人，以至你除了想到要跟随他以外就再也想不到任何别的事了。注

可以相信，正是苏格拉底的那些被人们所误解而没认识到的智慧，吸引了包括柏拉图这样的天才人物在内的众多学生。

然而苏格拉底本人不会承认自己是个教师，因为他不会承认自己有任何职业。他常常在公共场合讨论，凡是愿听、愿说的人都可以参与，而且他不收取任何报酬。与他接近的人与其叫作学生，不如叫朋友，这些人以他为轴心构成了一个小圈子，在一起自由地讨论问题。当然我们并不否认他仍然是教师，只不过是与一般的教师（特别是当时的“智者”们）的作风不大相同罢了。这些学生来自希腊各地，从事的职业也各不相同。中年时他的圈子里有他的同村好友克力多，有后来赫赫有名的将军阿尔西比亚德，有来自非洲北部的阿里斯提普，有后来犬儒学派的创始人安提斯泰尼，还有柏拉图的叔叔查米迪斯和舅舅克里底亚等等一系列人物。60岁以后一批新的学生加入了他的圈子，有柏拉图、色诺芬、斐多等等。斐多原是被卖到雅典的小奴隶，17岁时苏格拉底托人为他赎了身。这里面最突出的无疑就是柏拉图，传说在柏拉图被父亲带到苏格拉底那儿前一天，苏格拉底梦见一只大雁落在他膝上，翅膀渐渐长大。

正是色诺芬与柏拉图为我们今天了解苏格拉底提供了第一手材料。公元前

401年，色诺芬带着近15 000名希腊雇佣军（史称“万人军”）参加了波斯王子小居鲁士与胞兄争夺波斯王位的远征注，在波斯境内遭遇险境但大难不死，回国后听说老师的死讯，就写下一系列回忆。柏拉图目睹了老师受审的场面，受到极大刺激。苏格拉底一死，他就远离了雅典，在此后的几年里完成了他大多数早期对话，一般也被称为“苏格拉底的对话”（Socratic discourses），构成了我们了解苏格拉底哲学的直接材料。

此外，在亚里士多德的著作中有许多关于苏格拉底思想的说法可供参考。后来亚历山大尼亚时期的作家们也报道了不少苏格拉底的逸事，但他们离事件的发生已好几百年了，加上他们猎奇的作风，因而所给出的材料引出争议的可能极大。

---

1. 阿斯克莱庇尤斯（Asclepius）是希腊神话中阿波罗的儿子，医术的创造者。公元前5世纪，以他的名字建立的医神庙（Asklepieion）流行于希腊各地。按当时习惯，在医神庙受过治疗的人都应当给这位医神献上一只公鸡。苏格拉底这一临终嘱托，或许是因为他想起受审前不久在医神庙受过治疗但未及给医神献祭，或许是借此表达他对死亡的看法：死亡是对生命之病的终极治疗。
2. 上述场面见柏拉图《斐多篇》，115b以下。
3. 此处之“诗文”是对希腊语“mousikē”一词的翻译。古希腊之所谓mousikē，直译应为“缪斯女神之艺”，对之可作广义和狭义的理解。在最广泛的意义上，mousikē指由缪斯（Moũsai）九女神分别司理的“心灵”教育，包括史诗、历史、音乐、情诗、悲剧、颂歌、舞蹈、喜剧和天文。也就是说，mousikē几乎涵盖“体育”（gymnastikē，主要内容为军训）之外的一切“智育”和“美育”，约相当于我们今天所谓的人文教育。在《斐多篇》（61a）中，苏格拉底将哲学称为“最高等级的mousikē”。狭义的mousikē则指以韵律为主要特征的音乐。参见柏拉图《政制篇》（376e）、《会饮篇》（187c）、《斐德罗篇》（248d）等处对该词的用法。
4. 色诺芬：《会饮篇》，5.44以下。
5. 苏格拉底大儿子的年龄是我们推算他婚期的主要根据。
6. 色诺芬：《会饮篇》，2.10。
7. 色诺芬：《回忆录》I，ii，29~30。
8. 见葛斯里：《希腊哲学史》第3卷，第397页注释2。
9. 斐多的这篇题为《梭庇如斯篇》（*Zopyrus*）的对话体作品已经失佚，

但后世的西塞罗在其《图斯库伦争辩集》（*Tusculanae Disputationes*，4.37.80）中引述了该篇对话所记的逸事。

10. 柏拉图：《会饮篇》，216d～217a。

11. 色诺芬所撰《长征记》（*Anabasis*）详尽地叙述了他参与并指挥的这场远征。虽然就性质和过程而言这场远征是极度无聊的军事行动，但色诺芬其人作为军事指挥家的能力在古代希腊历史上占有一席之地。

苏格拉底：雅典公民与希腊哲学家

苏格拉底是土生土长的雅典人，但没有人说到他到底生在什么时候。在柏拉图记述的苏格拉底接受审判时的申辩中，苏格拉底自称已经70岁了，由此可推断他大约生于公元前470年或前469年。父亲索弗罗尼斯库，据说是一位不错的石匠或雕刻家，也因为此，成年时代的苏格拉底不无自豪地将自己的祖先归于神话时代的能工巧匠戴达劳斯。虽说是个手艺人，但在其所生活的阿罗贝克村里可能颇有威望，据说与大名鼎鼎的亚里斯底德交往甚密。母亲菲娜瑞特可能在接生方面很有专长，但不一定是职业的接生婆。她还与别人结过婚，因而苏格拉底有个同母异父的哥哥，叫派特罗克。

此外，我们关于苏格拉底的早年生活就知之甚少。以下有关他早年生活的说法基本是依推测得来的。

苏格拉底儿时可能从父亲那里得到一些基本的启蒙教育，学到一些几何学和音乐知识，还学到一手不错的雕刻技艺（据公元2世纪作者第欧根尼·拉尔修说，那时雅典卫城里还陈列有苏格拉底的雕塑作品）。但苏格拉底对父亲的行当显然缺乏热情，成年后就迷上了别的东西，很可能就是迷上了哲学，并因此而变得极其穷困，以至于生活时时没有着落。据说每当他手头拮据时，克力多总是给他慷慨的帮助。克力多与苏格拉底年龄相仿，与苏格拉底保持了终身的友谊，还让自己的儿子随他学习。

苏格拉底出生的年代正是雅典在各方面蒸蒸日上的年代，上一代人的勇敢与开拓一定是他这代人所受的精神教育的主要内容，而雅典人的光荣与骄傲不可能未曾给他极深的印象。就在他出生前20年，雅典东北60公里处打起的马拉松之战把波斯王大流士从正面入侵阿提卡半岛的希望化成了泡影。而那10年之后，雅典人又在萨拉米海湾几乎全歼了来犯的波斯海军。苏格拉底出生前的两年或三年，埃斯库罗斯的悲剧《波斯人》在公演时获得头奖，使得诗人在作为“人类的教师”方面获得显著地位。这出戏毋宁说明雅典人的自信已达到这样一个地步：他们甚至可以借表现敌方的勇敢来展现己方战无不胜的气度。苏格拉底在10岁左右时应该看过这位悲剧诗人的《阿伽门农》的演出。而索福克勒斯的《安提戈涅》（公元前440年上演）与《俄狄浦斯王》则应该是他熟悉的剧作。据说苏格拉底与希腊最后一位有成就的悲剧诗人欧里庇得斯保持着相当亲密的交往，后者常从他那里得到创作灵感。

随着苏格拉底的长成，雅典步入了空前繁荣的伯里克利的“黄金时代”。他十几岁时（公元前454年）一定感受过提洛同盟大金库从提洛岛迁至雅典

城时公民们的由衷欣喜。伯里克利无疑是要将雅典城建成为整个环地中海地区最值得赞美的城邦。由于他的苦心经营，处处洋溢着公民的骄傲的雅典城在希波战争的余波中站了起来，新修的帕特农神庙中的雅典娜女神像竟然是用镶金的象牙制成。雅典因此吸引了四方的游人，成为名副其实的“希腊的学校”。无论是伊奥尼亚传统的自然哲学，还是毕达哥拉斯派热衷于数字的神秘学说以及专司辞令的智者派，都通过各种渠道汇聚于雅典。

就是在这样一种环境中，苏格拉底开始了他青年时代的生活，也开始了他一生的追求。从柏拉图的众多对话可以推测，他很早就可能在诗歌、音乐、几何、哲学等方面表现出过人的才智。据说当时伯里克利的情人爱斯帕西亚是一位迷人且富有才华的女子，身边聚集了一群名人，而苏格拉底与她的交往就非常密切。柏拉图的一篇小作品《美涅克塞努篇》中的苏格拉底还转述了她的一篇颂词。据记载，65岁的巴门尼德曾带着芝诺访问雅典，当时只有20岁的苏格拉底慕名前往，与这二人进行了一场相当深奥的讨论[注]。而在这之前一些时候，阿那克萨哥拉带着他的“种子”与“心灵”（nous）理论从遥远的小亚细亚来到雅典，并且旋即成为伯里克利的好友，一起讨论过有关法律的问题。他不仅给雅典带来了新鲜的学说，还为雅典培养了她第一个土生土长的哲学家——阿开劳斯。据说这位阿开劳斯不仅关心自然哲学，而且开始把哲学引向对生活问题的考虑。年轻的苏格拉底可能就是从他那里开始学到哲学的，二人曾同去萨莫斯岛住了一段时间，研究哲学与天文。此外，年轻的苏格拉底曾跟智者普罗底柯学习语言学与修辞术；这位智者在区分名词的细微差别方面有极大能耐，还提出“神是不存在的”，对苏格拉底有极大影响。

成年后的苏格拉底，其哲学活动与智者们的关系特别密切，在伯罗奔尼撒战争爆发之前与普罗塔哥拉、高尔吉亚、希皮亚斯等等智者们有过极其严肃的讨论。那时的智者们还享有极高的声誉，他们所传授的修辞术为公民们在政治上的成功提供了极有力的武器。只要他们来到雅典，青年们就蜂拥而至。普罗塔哥拉宣称他教人们如何在私人与公共事务方面做出最佳的判断，从而可以在为城邦服务时发挥自己的全部能力[注]。然而，对修辞术的强调导致这样一个结果，即不强调什么东西确实是真的，而只强调人们可以被说服去相信什么。而且，由于各种文化的输入，雅典人逐步发现自己的法律与道德并不是独一无二的，人们开始广泛讨论道德问题。公元前433年，苏格拉底与普罗塔哥拉进行了一场讨论。在讨论中，普罗塔哥拉主张并论证说，对于一个城邦或个人显得是如此的东西，即人们在一种特定的政治空气中被说服去相信的东西，就是对这个城邦及个人确实如此的东西，因而根本就没有什么真实可言。正是在这场交谈中苏格拉底提出了他的“无人自愿犯错误”的信条[注]，构成了他以后长期讨论的一个课题

[注]。柏拉图还记载了苏格拉底与高尔吉亚有关修辞术的一次讨论。在这场讨论中，苏格拉底首先反对高尔吉亚，认为他缺乏对道德与修辞术的关系的明确认识，然后反对修辞家波洛斯，因为他可以使一个僭主即使行为不公也同样可以凭借言语的力量取得成功；最后反对加利可，认为他取消了公正的生活方式与不公正的生活方式的界线[注]。苏格拉底对理智的信任及对知识的强调在此期间都已经得到表达。

这时的苏格拉底在雅典一定已经取得了相当大的名声，他拥有了自己的小圈子，同朋友们讨论哲学，也许还包括一些自然科学问题。他的一个学生凯洛丰，为了知道是否有人比自己的这位老师更智慧，特地跑到德尔菲神庙中去询问，庙中的女先知告诉他，没有人比苏格拉底更聪明了[注]。这件事给苏格拉底带来了重大后果。

神的话语使苏格拉底很吃惊，因为他自觉得没什么了不起的智慧，于是他试图找出一个比自己更聪明的人，从而证明神的话毋宁是错的。最早他去考察了几个政治家，结果发现“那些声名显赫的人恰恰是极其愚蠢的，而另外一些地位较低的人倒是显得聪明些。”这种评价无疑招来这些人的怨恨。接着，苏格拉底又去拜访了诗人，有“悲剧诗人、颂酒神的诗人以及其他各种诗人”，然而发现这些诗人并不能凭借理智解释他们的诗句，于是得出这样的结论：“诗人们的创作并不是凭智慧，而是凭一种天才与灵感；他们就像一些占卦的人那样，能够说出一些好的东西，但不理解它们的意义。”于是他又离开了诗人，心想着自己比他们还好一些，因为起码还知道自己的无知。最后他又考察了工匠们。确实，这些工匠懂得很多，相当聪明。然而他们由于自己的一技之长就自以为对其他许多大事情都有了充分的了解，这种浮夸掩盖了他们的智慧。

于是他不得不认真思考神的话。他自以为无知，而神却说他最聪明，这到底是怎么回事？思考的结果是：“只有神才是最智慧的；他的话是意在说明人的智慧的微不足道；他并不是在说我苏格拉底什么，而只是借我的名字作个例子，好像是说：‘人们呀，一个人若像苏格拉底那样知道自己的智慧是微不足道的，他就是最智慧的。’”苏格拉底似乎从此获得了一种使命，奔走于世间，探究真正的智慧，考察人们的理智水平，告诉他们，“对知识的炫耀是一种不光彩的无知”；“由于献身于神的缘故，陷入了彻底的贫困。”[注]

到底什么是正义？人们如何才能学到正义？这就是他至为关心的问题。他总是这样对人们说，如果一个人想做木匠、鞋匠、铜匠或者想学马术，他当然知道该去哪儿学；“然而当一个人自己想让他的儿子或家奴去学习正义的时候，却不知道到哪里去学。”[注]正是对于这有关正义的问题，苏格

拉底声称他的无知，并愿意与任何人讨论。由于执着于这样的问题，他既不关心自己的得失，也不参与城邦的政治生活。

然而，就如同雅典的荣华并没能永久无条件地持续下去，他专心致志的考察也因为新的动乱而被打断。作为雅典公民，苏格拉底同其他公民一样被卷入了战争。公元前432年，位于爱琴海北岸的波提底亚在科林斯的唆使下似乎有背叛雅典的意图，于是雅典发兵围攻。苦战两年，终于令对方膺服。这次战争导致了次年伯罗奔尼撒战争的全面爆发。37岁的苏格拉底参加了波提底亚战役，并且有出色的表现。他吃苦耐劳，坚定勇敢，在一次战斗中还救了后来在雅典政治中很出风头的阿尔西比亚德。阿尔西比亚德感激不尽，请求将军发给他奖章，被他谢绝。此后的八年他还随拉克斯将军参加了戴硫姆战役注。此一役雅典全失以往的威风，被波提底亚人打得惨败，全军撤回。据说在撤退途中，苏格拉底表现得比拉克斯还要镇静，仍是腆胸叠肚、斜视左右地阔步而行。事后拉克斯回忆说：“如果所有士兵都像苏格拉底那样勇敢，雅典就不会失去自己的光荣，大撤退的事根本就不会发生。”注又过两年，已经48岁的苏格拉底还参加了与斯巴达人在安菲城展开的一场血战。这一仗极其残酷，双方的将领都死在血泊之中。次年双方签订尼西亚五十年和约，同意休战。然而没过几年，战火又燃了起来。

战争没有给雅典带来任何好运，而战事刚起时雅典就发生了两次极为严重的瘟疫。据记载，当时的人们“像苍蝇一样死亡着”注，就连伯里克利也未能幸免，于公元前429年罹疾而死，以他为标志的一个黄金时代也就一去不返了。战争的动乱与瘟疫的流行使得雅典城里违法乱纪的行为空前增加，因为“没有一个人预料他能活到受审判或处罚的时候”注。然而就是在这种时候，苏格拉底也没有放弃他的哲学使命。即使是在打仗时，他时时陷入出神的沉思。从波提底亚回到雅典的第二天，他就找到自己的朋友和学生，打听城里的“哲学状况与青年人的状况”注。从柏拉图的许多对话来看，种种伦理与政治问题大概是他这一阶段关心的焦点。柏拉图的《政制篇》中对话大多都是以公元前421年签订和约之后苏格拉底与别人的讨论为原材料的。

就在戴硫姆大撤退的第二年，即公元前423年，阿里斯托芬的喜剧《云》在雅典公演，该剧专门挖苦苏格拉底。在《云》中，苏格拉底作为一家“思想铺子”（英文中称之为thinkery或thinking-shop）的主持人，同一帮面色苍白、营养不良的学生在一起探究一些异想天开的问题，企图认识宇宙的奥秘，认为宙斯是不存在的，而“云”才是宇宙真正的神。阿里斯托芬称他们为“望天者”（sky-gazer），即研究无聊问题的人。他还攻击苏格拉底向人们传授一种诡辩的学问，从而使得学生不务正业并且道德败坏，

竟然相信殴打父辈和通奸是合乎自然、可以允许的。在这出戏的结尾，一个误入迷途而又幡然醒悟的老人放一把大火烧了苏格拉底的铺子。据说当时苏格拉底坦然地看了这出喜剧的演出，并没有什么反应。但从《政制篇》中的对话来看，还是有反应的：难道在一艘“民主的”船上，一个舵手因为要观察天象就要被说成是个“望天者”、一个说无聊话的蠢人吗？从《云》来看，中年时期的苏格拉底并没有放弃对自然科学问题的兴趣。

从尼西亚和约一直到公元前413年雅典人在迪卡利的更为惨重的失败，苏格拉底在这期间有什么活动是我们不清楚的。然而正是在这期间，苏格拉底圈子中的阿尔西比亚德成了雅典人的宠儿，他的出征西西里的建议激起了公民们对扭转雅典命运的希望，希望能够摆脱每况愈下的局面。但就在阿尔西比亚德带着海军出征的过程中，好事的雅典人又挑起了事端。他们认为阿尔西比亚德与城里一起破坏神像的案件有关，要将他拉上法庭受审。阿尔西比亚德在回国的途中听说此案，就撒腿逃向了斯巴达，成了崇拜他的那些公民的可怕敌人。这样的事不会不使苏格拉底对雅典公民的作风产生反感。同时，由于阿尔西比亚德成了叛国者，人们也许自然而然地认为苏格拉底也应负有责任。

迪卡利大败后雅典的情况变得更惨，紧接着就发生了两万奴隶的大逃亡，“其中大部分是有技术的工匠”。物质的匮乏日见严重，而已经习惯于轻松愉快、不事生产的生活的公民们，在缺乏物质的时候似乎觉得有某种精神暗中作祟，于公元前411年指控年迈的普罗塔哥拉蛊惑人心、动摇他们城邦的神，放火烧掉这位智者的书。这一年还发生了贵族政变，组成了仅维持四个月的“四百人会议”。

而面对雅典的种种困境，苏格拉底也在寻求着积极的解决。一天，有个叫阿里斯塔库的公民对他抱怨说，许多亲戚都跑来避难，而由于地已被斯巴达人占了，房产也由于城里人已稀少收不到租金，家具也卖不掉，“要想借点钱甚至比到马路上抢还难”，大家伙儿简直难以活下去。苏格拉底于是叫这位公民甩掉所谓公民的臭架子，放弃那种饱食终日、无所事事的生活，组织全家从事有用的生产，从而自给自足，为城邦服务。这一家于是都干起了活，摆脱了贫困。色诺芬还记录了苏格拉底与伯里克利的儿子的一次谈话。谈话中苏格拉底提出应当效法已经成为“希腊的领袖”的斯巴达人的治国方式。

到公元前407年，雅典海军总算在一场海战中打败斯巴达人，公民们自然欣喜万分，然而他们却执意要处死十位由于大风浪而未能安置好死难士兵遗体的将领。这一次苏格拉底正好担任“五百人会议”的轮值主席，他认为将领们之所以未能安置好遗体纯粹是因为风浪过大，而非将领不尽职，因

而在法律上不能处死他们。“群众向他发怒，许多有权势的人发言恫吓他，要他表决，但他还是拒绝了。他认为遵守誓词比违反正义以满足群众的要求，或在威逼之下委曲求全更为重要。”[注]最后的结果是，这些将领还是被处死了。这是苏格拉底唯一一次参加城邦政治生活，而这给予他的经验足以使他对雅典的民主政制提出最激烈的批评。从这我们可以知道，苏格拉底为什么不愿意染指城邦的政治。

公元前404年，雅典彻底败在斯巴达手下。就在这一年，曾是苏格拉底学生的克里底亚与查米迪斯等组成了“三十人”僭主集团，曾经被公民们引以为荣的民主制被废止了。然而在执政的短短8个月中，他们就“处死了不下一千五百人”[注]，并引起了大量的流亡。苏格拉底对这个政权极为不满，对许多人说：一个牧人使自己的牲畜越来越少，但不觉得自己是个愚蠢的牧人，简直令人奇怪；而更令人奇怪的是，一个领袖弄得公民越来越少，竟一点不觉羞愧[注]。恼羞成怒的克里底亚于是在法律中加上“不许任何人讲授哲学”一条，企图限制他过去的老师的活动。一次，僭主们还命令苏格拉底与另外四个人一起去逮捕逃亡在外的公民莱昂，其他几人都执行了，而唯独苏格拉底认为这不合法从而拒绝执行。柏拉图晚年回忆这件事时写道：“他们的目的是想把苏格拉底拉进他们的政府，但是他拒绝了，宁可承受一切恶果也不愿成为他们的同伙去参与他们恶劣的行径。”[注]

不久，“三十人”集团就垮了，为首的克里底亚与查米迪斯被恢复的民主政府处死。柏拉图晚年时精炼地概括了此后几年的情况：

> 在这些日子里，局势的混乱依然如故，仍然发生了不少过火的行为；不过，在一个革命的年代由于某种特别的情况对敌人实行过火的报复是不值得大惊小怪的，而且那些从流亡归来的人表现了较大的温和。然而莫名其妙的是，几个当权的人物给我的朋友苏格拉底安上了一个荒谬无比、与他毫无关系的罪名。他们把他送上法庭，于是人民就把这位曾经拒绝逮捕他们的一个朋友（指莱昂）的人给处死了。[注]

对苏格拉底的审判发生在公元前399年春天，原告有三个：其一是一个不很出名的悲剧家麦利都[注]，其二是在政治上极活跃的皮匠安尼都，其三是鼓动家（demagogue）李康。苏格拉底被控的罪名是：（1）不敬城邦所敬的神，而引进新神；（2）腐蚀青少年[注]。当时参加审判的陪审员是501人，投票结果是281:220判决苏格拉底有罪。经过量刑，最后的判决是死刑。

1. 这场讨论记载于柏拉图的《巴门尼德篇》。关于这篇对话的历史真实性，争论的余地极大。少年苏格拉底与巴门尼德有过这么一种接触是可能的，然而篇中的论题不能不让人怀疑，因为这似乎暗示少年苏格拉底就已经有了一套构造完整的理念论并可以与人讨论了。

2. 见柏拉图：《普罗塔哥拉篇》，318e。

3. 见柏拉图：《普罗塔哥拉篇》，358c～d。

4. 见柏拉图：《政制篇》，382a～b。

5. 见柏拉图：《高尔吉亚篇》。

6. 这件事起码应该发生于公元前423年《云》上演之前，即在苏格拉底40来岁时。

7. 见柏拉图：《申辩篇》，21a～23c。我们没有必要怀疑苏格拉底的这段自述。早在公元前8世纪，全希腊就开始相信德尔菲神谕。

8. 见色诺芬：《回忆录》，IV，iv，5。

9. 传说在此战役中苏格拉底还救过色诺芬的命（见Strabo：《地理学》IX，ii，7）。但据考证，色诺芬大概生于公元前430年前后，因而不可能参加过戴硫姆之战。

10. 柏拉图：《拉克斯篇》，181b。

11. 修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，谢德风译，第140页。

12. 修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，谢德风译，第141页。

13. 见柏拉图：《查米迪斯篇》，153d。

14. 见柏拉图：《政制篇》，488e～489a。

15. 《伯罗奔尼撒战争史》，第516页。

16. 见色诺芬：《回忆录》II，vii。

17. 见色诺芬：《回忆录》II，III，v。

18. 见色诺芬：《回忆录》II，I，i，18～19。

19. 亚里士多德：《雅典政制》，XXXV。

20. 色诺芬：《回忆录》I，ii，32。

21. 柏拉图：《信札之七》，325a。

22. 柏拉图：《信札之七》，325b～c。

23. 这个麦利都在“三十人”统治时期曾执行了苏格拉底拒绝执行的对莱昂的逮捕。

24. 指控的原文记录在第欧根尼·拉尔修《名哲言行录》，ii，40。

苏格拉底之死

对苏格拉底的审判来得无论如何显得突然并且难以理解。雅典的民主制甚至允许人们攻击她的最高执政官，即使是伯里克利那样的人也要亲自上法庭陈述自己的清白，但雅典人却是如此容不得哲学家，在民主制刚刚恢复不久就处死了给他们带来永久光荣的苏格拉底。不少学者指出，当时要审判苏格拉底主要是出于政治上的考虑，即他的学生中出现了克里底亚、查米迪斯这样的坏人；然而，正如色诺芬所指出的，苏格拉底很早就规劝这二人不要误入歧途，而且在他们掌权时根本就没有沾他们的边，反倒遭到他们的迫害，因而对这二人的罪过不负责任。苏格拉底确实有许多反对民主制的言论，但是就是他的原告之一安尼都就曾经提出对“三十人”集团的大多数成员实行大赦，保持他们的身家性命。也许苏格拉底与这几位原告之间有私人敌对；然而即使是这样，最后的裁决权是在501位陪审员手里，可见要求处死他的人并不在少数。

苏格拉底的作风也许是可供考虑的原因之一。他关怀着他所在城邦的命运，然而他宣称自己的使命要求他以私人的方式促进城邦的改善。在申辩中他号称自己是只闲不住的牛虻，要不断地去刺激雅典这样一匹由于过分的伟大和高贵从而变得行动迟缓的牲口。然而他不参政这一点可能导致公民们对他的相当反感。据说，在梭伦时代，一个不参与城邦政治的人就不能享有公民权。苏格拉底无疑背离了这一传统，自然招致同胞的反对。此外，他的形象无论如何不是雅典人所愿意接受的，他对身外之物是如此不介于怀，弄得自己既没有一件像样的衣服，更没有雅典人引以为荣的仪表。他对“鞋匠、木匠、铁匠什么的”这些问题的纠缠，也许会让人们想到他愚不可及。昔日人们可以把他作为笑料，一笑也就了之。到如今，雅典已整个破败，苏格拉底的穷相无疑给那些沮丧的公民们又增添了些恼火，以致一见他就生气。人们也许会这样想，这样一个人竟然要改善我们的灵魂，岂非大言不惭。这种情绪无疑促使了人们对他的判决。

然而，就两条指控都涉及思想问题而言，我们必须想到，被处死的正是作为哲学家的苏格拉底。作为公民，他在职责上无可挑剔，至多只是缺乏对政府的热情。而作为哲学家，他成了雅典公民中异己的一员。哲学本不是雅典的产物；离开伯里克利的“帝国主义”政策为她带来的繁荣，离开伯里克利本人对各种文化的保护与宽容，在雅典出现一种哲学是不可设想的。然而由于雅典所特有的气质，哲学在那儿获得了它未曾预料的结果。最后被处死的正是这样一位作为雅典公民的希腊哲学家。

正因为此，苏格拉底在法庭的申辩一开始就提到，比起当前的指控，其实早就有了一种比这更加危险万分的指控，就是阿里斯托芬的《云》。

《云》中的苏格拉底无非受到这样两条谴责：研究天上的事物从而不相信宙斯是万物的统帅；向青年传授诡辩从而败坏了青年。当今的许多学者试图把苏格拉底从阿里斯托芬的责难中开脱出来，以为喜剧家不过是把智者的种种恶习加到苏格拉底头上，开一番玩笑而已。但是，《云》中的苏格拉底与柏拉图笔下的苏格拉底起码有这样的相似：（1）不同于智者，他的讲课是不收费的，而且置身于一种极度的清贫；（2）在教学方式上也往往是从学生已有的信念出发，然后引申其含义；（3）“自知无知”这一信条在其中已有暗示注。我们可以相信，《云》是当时苏格拉底的真实情况的一种歪曲表现。而且，如果我们想到《云》中是把苏格拉底与欧里庇得斯一块儿嘲骂的，则更应该相信阿里斯托芬的批评是认真的注。不过他的这种认真一方面反映了他对苏格拉底的工作的误解，另一方面则反映了雅典传统及喜剧家个人的偏见。这种误解与偏见也正是公元前399年审判苏格拉底的人们所分享的，他们所特有的则是他们的疯狂与愚蠢。

“知”这概念是雅典人所陌生的，他们所相信的教师不是别的方面的专家，而正是诗人，特别是悲剧诗人，他们相信那种渗透着所谓酒神精神的、讲述着神话时代与英雄时代的故事的精神教育，从中得到感化，并在这种感化中汲取许多力量。雅典政府发给公民戏剧津贴显然不只是出于一种纯粹的审美要求。在阿里斯托芬看来，上辈的诗人，比如埃斯库罗斯，正是这样才成为人的伟大导师的，而新兴的时髦诗人，比如欧里庇得斯，却远远没能作为一个教师给人任何启迪。相反，在他的戏中看到的尽是无休止的通奸、乱伦与欺诈。据说，前辈的诗人写的是理想的人，而这位诗人写的则是本来样子的人注。把一种本来的样子呈现在人们面前，这毋宁就需要人们借助自己的理智进行独立的判断了，而不是那种对某种高贵品质的无条件赞美。“知”在这里显示了它无比的重要。正是在这里，苏格拉底与欧里庇得斯相通了注。当阿里斯托芬从欧里庇得斯那儿并没看到人的所谓高贵时，他生气了，于是写了《蛙》；而当他并没有在苏格拉底那儿发现构造完美的道德时，他不高兴了，于是写了《云》。于是，他既认为苏格拉底破坏了他们的神，又腐蚀了城邦的青少年。这样我们可以说，在苏格拉底作为公民被判死刑前20多年，他作为哲学家已被判了一次死刑了。只是由于这位喜剧家比后来的人们少一些冲动，因而只是采用写戏的形式而没有采用诉讼的形式。就在几年前，他们还在一间屋里喝过酒呢注。

苏格拉底的求知精神无疑可以导向对神的存在的否定，尽管如同色诺芬所告诉我们的，在任何时候他都没有不祭神。另一方面，他总不停地与人交谈，公民的所有道德信念几乎都被他置入了讨论。事实上，苏格拉底不同于智者们所自觉或不自觉地持有的约定论，而是试图为道德找出一种更为深刻的根据。“唯知是德”应该处在他哲学的中心。正是由于寻求这样一种

根据，“自知无知”这一信条才显得可以理解：对于那种真正的智慧来说，我们知道的还是如此的少。然而，“当年长的雅典人听说苏格拉底鼓励年轻人把任何道德都看成问题时（也许是从他们自己的儿子那儿听说的），我们不必惊讶他们会把苏格拉底的学说与安提丰（Antiphon）的学说相提并论，并且认为他败坏了青年。事实上，苏格拉底开始从根摧毁社会强制的道德，即服从政府、符合习俗。他超越了这种强制与禁忌的道德，走向了一种新型的道德。这种道德的源泉在心灵自身之中，可以被称为追求心灵完善的道德。如果心灵的完善被看作生活的目的和幸福的秘密，如果每个人的灵魂都能看见自己的得失，那么人的心灵就不能受任何来自外部强加的法典的支配。”[注]这样一种信念与雅典人所习惯的信念是多么不同。据说伯里克利曾给法律这样一种解释：“凡是人民在集会上通过、制定的章程就是法律，它们指导我们应该做什么、不应该做什么。”[注]苏格拉底也许并不反对对法律的这样一种解释，而当他试图为之找出根据而又陷入一种“无知”状态时，人们自然而然就要认为他败坏了法律与习俗，败坏了青年对城邦的信念。当民主制从风雨飘摇之中又虚弱无力地站起来的时候，公民们自然就把导致这虚弱的原因推给了苏格拉底。

在此，我们不必再花笔墨重述苏格拉底的申辩了。对于那批已经糊里糊涂的陪审员们来说，苏格拉底无疑亵渎了他们的神，无疑腐化了他们的青少年。他们不肯相信苏格拉底是神赐给他们的一件好礼物，更不愿听苏格拉底对他们将受惩罚的预言，他们可能倒是宁可相信能够处死这样一位丑陋的老人一定挺显示他们对城邦的一片忠心。于是他们顺着早已不能酿出什么好酒的酒神，判处了他的死刑。于是苏格拉底就只能对他们表达一种来世的不可知论：“死别的时辰就要到了，我将赴死，你们还活下去，谁的下场会好一些，只有神才知道。”[注]就此他就了结了自己的申辩。

当时在场的阿波罗多伤心地对苏格拉底说：“可是，苏格拉底，看到你这样不公正地被处死，真让我们不能忍受。”

苏格拉底拍拍他的脑袋，微笑着说：“亲爱的阿波罗多，难道你希望看到我公正地被处死，而不是不公正地被处死吗？”[注]

作为哲学家的苏格拉底注定不为雅典所容，而作为一个人他的死来得多少有些偶然。姑且不论在审判前或者在等候执行到刑期间他都可以逃走却没有逃走，因为逃亡与他的人格不相容。在投票判决时，那种中间有个突轴的筹码（代表有罪）只比中间有个圆孔的那种（代表无罪）多61个；那么只要从前者中减去31个，苏格拉底就不会被判有罪，更不会被处死了。有两种可能我们可以考虑：第一，501名陪审员是在全体成年男性公民（30岁以上[注]）中抽签产生的，如果碰巧有更多同情苏格拉底或较为宽怀的

人抽中，苏格拉底则无疑可能无罪释放；第二，如果苏格拉底的朋友让詹蒂裴带着年幼的孩子来法庭哭天喊地一场，达到减少31个有罪票的可能也是极大的，须知在雅典盛行的那种“广场政治”或“剧场政治”氛围中，人们的情绪往往可以决定他们的判断。这一切当然都没发生，而这也正是悲剧所在：正是在这样一种法律中，与“知”无关的偶然时时可以决定许多重大的事情。

苏格拉底一生有没有构造一套完备的哲学体系，这是我们所不知道的。但他的一生的实践所表明的那种对“知”的确定性形式的追求却是我们可以感受到的。这种追求既没有使他成为莱克古那样的大立法家，也没有使他成为在西乃山上传达神的律法的先知，而毋宁是使他给出一条让后人思考问题的方式。他所致力于改善的城邦并没有因为有了他这样一只牛虻而现出新的生机，然而他那“无人自愿犯错”的信念却无论如何使人想到对于希求一种公正的治理应当首先考虑什么。一种所谓的“酒神精神”显然并不能作为令人满意的精神养料，一种徒具虔诚的道德训令更不能取得一种无可批判的地位。正是基于这种对“知”的追求，柏拉图构造了他有关“政制”（Politeia，即俗称的“理想国”）的详尽且精心的讨论。苏格拉底之死使柏拉图看到：

> 对于一切现存的城邦来说，除非由于某种运气使他们获得什么奇迹般的方案，它们的政府治理都毫无例外地是恶劣的，它们的法律状况实际上是无可救药的。这迫使我相信：无论是就城邦而言，还是就个人而言，为使我们能够分辨什么是正当的，我们必须求助于一种真正的哲学；仅当真诚热爱智慧的人获取政治权力，或是城邦的当权者因神之宠而学了哲学，人类的疾患才可能终结。[注]

诚然，柏拉图在叙拉古的实验失败了，但我们并没有足够的理由说他的这样一种努力就注定要失败。直到今天，每当我们考虑到一种合理的政制建构时，想想从苏格拉底、柏拉图那里可能得到的教益注定不是多余的。

---

1. 参见阿里斯托芬：《云》，840~843行。

2. 阿里斯托芬还写过《蛙》，专门挖苦欧里庇得斯，还在《鸟》中挖苦了普罗底柯。

3. 见亚里士多德：《诗学》XXV，1460b30。

4. 参见尼采的评论：“甚至欧里庇得斯在某种意义上也不过是个伪装人物，通过他来发言的那位神，不是酒神也不是梦神，而是个崭新的灵物，

叫苏格拉底。”（《悲剧的诞生》，12节）

5. 见柏拉图：《会饮篇》。这次聚会发生在公元前401年，也可能发生在前416年。

6. 康福德：《苏格拉底前后》，第47～49页。

7. 见色诺芬：《回忆录》，I，i，42。

8. 柏拉图：《申辩篇》42。

9. 色诺芬：《申辩》，28。

10. 这时的柏拉图、斐多等人在年龄上都还未获得陪审资格。

11. 柏拉图：《信札之七》，326a～b。

参考文献

I. 历史文献

American Bible Society (ed. &tr.):

– *Good News Bible*. New York: The United Bible Societies, 1976.

Anselm:

– *St. Anselm: Basic Writings.* tr. S. N. Deane. La Salle, IL: The Open Court Publishing Co, 1966.

Aquinas, Thomas:

– *On Being and Essence*, tr. Armand Maurer. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949;

– *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas*. 2 Vols, tr. Fathers of the English Dominican Province. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc, 1952.

Aristophanes:

– *Aristophanes: Clouds; Wasps; Peace.* ed. and tr. Jeffery Henderson. The Loeb Classical Library, 1998;

Aristotle:

– *The Works of Aristotle*. ed. W.D. Ross. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc, 1952;

– *The Complete Works of Aristotle (The Revised Oxford Translation)*. 2 Vols. ed. Jonathan Barnes. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995 (6th pr., with corrections);

– *Aristotle.* 20 Vols. tr. J.H. Frees, et al. The Loeb Classical Library, 1976.

Augustine:

– *St. Augustine: The Confessions; The City of God; On Christian Doctrine.* Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc, 1952.

Diels, H. & Kranz, W. (eds. & trs.):

– *Die Fragmente der Vorsokratiker Griechisch und Deutsch.* Berlin: Weidmann, 1974 (6th ed.).

Dressler, Hermigild, et al (eds.):

– *The Fathers of the Church (A New Translation)*. 70 Vols. The Catholic University of America Press, 1947-1982.

Freeman, Kathleen:

– *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers.* Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1978.

Justin, St.:

– *Justin Martyrs Dialogue with Trypho*. Introduction, text and commentary by J.C.M. van Winden. Leiden: E.J. Brill, 1971.

Laertius, Diogenes:

– *Lives of Eminent Philosophers.* 2 Vols. tr. R.D. Hicks. The Loeb Classical Library, 1925.

Plato:

– *Plato: Complete Works.* ed. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1997;

– *Plato.* 12 Vols. tr. H.W. Fowler, et al. The Loeb Classical Library, 1971 (re-pr).

Plotinus:

– *The Six Enneads.* tr. Stephen MacKenna & B.S. Page. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc, 1952.

Sextus Empiricus:

– *Sextus Empiricus.* 4 Vols. ed. and tr. R.C. Bury. The Loeb Classical Library, 1933.

Thucydides:

– *History of Peloponnesian War.* Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1956.

II. 西文参考书

Abraham, William J.:

– *An Introduction to the Philosophy of Religion.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1985.

Adkins, A.W.H.:

– *Merit and Responsibility.* Oxford: The Clarendon Press, 1960.

Annas, Julia (ed.):

– *Oxford Studies in Ancient Philosophy.* Vols 1-5, The Clarendon Press, 1983-1987.

Annas, Julia & Barnes, Jonathan:

– *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretation.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Armstrong, A.H. (ed.):

– *The Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Artz, Frederick B.:

– *The Mind of the Middle Ages.* New York: Alfred A. Knopf, 1958.

Bambrough, J.:

– “The Socratic Paradox”, *Philosophical Quarterly,* Vol. 10 (1960), pp. 229-300.

Barnes, Jonathan:

– *The Pre-Socratic Philosophers*. 2 Vols. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

Battenhouse, Roy W. (ed.):

– *A Companion to the Study of St. Augustine.* New York: Oxford University Press, 1955.

Brown, Malcolm:

– *Plato's Meno.* Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., 1971.

Brown, Peter:

– *Augustine of Hippo.* Berkeley: University of California Press, 1967.

Burnet, John:

– *Early Greek Philosophy*. London: Adam & Charles Black, 1930 (4th ed.).

Chisholm, Roderick (ed.):

– *Realism and the Background of Phenomenology.* I.L.: The Free Press of Glencoe, 1960

Chisholm, Roderick:

– *Theory of Knowledge.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966.

Chomsky, Noam:

– *Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use.* New York: Praeger Publishers, 1986.

Colish, Marcia L.:

– *The Mirror of Language: A Study of Mediaeval Theory of Knowledge.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1983.

Cooper, J.M.:

– "Plato on Sense-perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-186)", *Phronesis*, Vol. 15 (1970).

Cornford, Francis M.:

– *Before and After Socrates.* Cambridge: Cambridge University Press, 1932;

– "Parmenides' Two Ways", *Classical Quarterly*, N.S. 27 (1933);

– *Plato' s Theory of Knowledge* . London: Routledge & Kegan Paul, 1935;

– *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato' s Parmenides.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1939;

– *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought.* ed. W.K.C. Guthrie, Gloucester, Mass.: Peter Smith Publisher, 1971;

– *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation.* Atlantics Highlands, N.J.: Humanities Press, 1980.

Crombie, I.M.:

– *An Examination of Plato' s Doctrines.* London: Routledge & Kegan Paul, 1962.

Cunningham, F.A.:

– *Essence and Existence in Thomism.* Lanham, MD: University Press of America, 1988.

Durando, Furio:

– *Ancient Greece, The Dawn of Western World.* N.Y.: Barnes & Noble, 2004.

Farber, Marvin:

– *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy.* Albany: State University of New York Press, 1943.

Forty, Jo:

– *Mythology: A Visual Encyclopaedia.* New York: Barnes & Noble, 2004.

Fox, Robin L.:

– *The Classical World: An Epic History from Homer to Hardrian.* London: Penguin Books, 2005

Frazer, James G.:

– *The Growth of Plato' s Ideal Theory.* London: Macmillan & Co., 1930.

Freeman, Kathleen:

– *Companion to the Pre-Socratic Philosophers.* Oxford: Basil Blackwell, 1959 (2nd ed.).

Frede, Michael:

– *Essays in Ancient Philosophy.* Oxford: Clarendon Press, 1987.

Gilson, Etienne

– *The Spirit of Mediaeval Philosophy.* tr. A.H.C. Downes. London: Sheed & Ward, 1936;

– *Reason and Revelation in the Middle Ages.* New York: Charles Scribner's Sons, 1938;

– *God and Philosophy.* New Haven: Yale University Press, 1941;

– *Being and Some Philosophers.* Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952 (2nd ed.);

– *History of Christian Philosophy in the Middle Ages.* New York: Random House, 1955;

– *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas.* tr. L.K. Shook. New York: Random House, 1956;

– *Elements of Christian Philosophy.* Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960.

Gomperz, T.:

– *Greek Thinkers*. tr. G.G. Berry. London: William Glowes & Sons, 1912-1920.

Gosling, J.C.B.:

– *Plato*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

Guthrie, W.K.C.:

– *A History of Greek Philosophy.* 6 Vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1962-1981.

Gould, John:

– *The Development of Plato' s Ethics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

Hardie, W.F.R.:

– *Aristotle' s Ethical Theory.* Oxford: The Clarendon Press, 1968.

Hare, R.M.:

– *Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Hintikka, Jaakko:

– "*Cogito, ergo sum:* Inference or Performance", in W. Doney (ed.): *Descartes: A Collection of Critical Essays.* Garden City, New York: Doubleday, 1955;

– *Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions.* Ithaca: Cornell University Press, 1962.

Jaeger, Werner:

– *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development.* tr. R. Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1955;

– *Paideia: The Ideals of Greek Culture.* tr. Gilbert Highent. 3 Vols. Oxford: Oxford University Press, 1986;

Kahn, Charles H.:

– "Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy", *Archiv für Geschichte der Philosophie,* Band 58 (1976), Heft 4.

Kelly, J.N.D.:

– *Early Christian Creeds.* Burnt: Longman, 1972.

MacIntyre, Alasdair:

– *A Short History of Ethics.* New York: Macmillan Publishing Co., 1966.

Malcolm, Norman:

– *Knowledge and Certainty.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963.

Maurer, Armand A:

– *Mediaeval Philosophy.* New York: Random House, 1962.

Nasr, Seyyed Hossein:

– "Existence and Quiddity in Islamic Philosophy" , *International Philosophical Quarterly*, Vol. 29 (1989), No. 4.

Nehamas, Alexander:

– "Meno' s Paradox and Socrates as a Teacher", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 3, Oxford, 1985.

Nussbaum, Martha:

– "*Psychē* in Heraclitus", *Phronesis*, Vol. 17 (1972), No. 1.

Ostenfeld, Erik N.:

– *Forms, Matter and Mind.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

Owen, G.E.L.:

– *Logic, Science and Dialectic.* ed. Martha Nussbaum. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

Owens, Joseph:

– *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics.* Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1951:

– *A History of Ancient Western Philosophy*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1959.

Peters, F.E.:

– *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon.* N.Y.: New York State University Press, 1967.

Plantinga, Alvin:

– “The Free Will Defence”, in Max Black (ed.): *Philosophy in America.* London: George Allen & Unwin, 1965;

– *God and Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974;

– “Rationality and Religious Belief”, in S.M. Cahn & D. Shatz (eds.): *Contemporary Philosophy of Religion.* Oxford: Oxford University Press, 1982.

Popper Karl:

– *The Open Society and Its Enemy*, Vol. 1: *The Spell of Plato.* London: Routledge & Kegan Paul, 1952.

Rahner, Karl:

– *Foundations of Christian Faith.* London: Dayton Longman & Todd, 1978.

Rankin, H.D.:

– *Sophists, Socratics and Cynics.* London: Croom Helm, 1983.

Ritter, Constantin:

– *The Essence of Plato’ s Philosophy*. tr. Adam Alles. London: George Allen & Unwin, 1973.

Ross, R.D.:

– *Plato' s Theory of Ideas.* London: Oxford University Press, 1953.

Russell, Bertrand:

– *History of Western Philosophy.* London: Routledge, 2000.

Santas, Gerasimos X.:

– *Socrates: Philosophy in Plato' s Early Dialogues.* London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

Schofield, Malcolm, et al (eds.):

– *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology.* Oxford: Clarendon Press, 1980.

Schofield, Malcolm & Nussbaum, Martha (eds.):

– *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Shorey, Paul:

– "Plato' s Ethics", in G. Vlastos (ed.): *A Collection of Critical Essays on Plato*, Vol. II. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978.

Swinburne, Richard:

– "The Problem of Evil", in S.M. Cahn & D. Shatz (eds.): *Contemporary Philosophy of Religion.* Oxford: Oxford University Press, 1982.

Taylor, Alfred E.:

– *Plato: The Man and His Work.* Methuen & Co. London, 1949;

– *Socrates.* Boston: The Beacon Press, 1951.

Tillich, Paul:

– *Systematic Theology*, Vol. II. Chicago: University of Chicago Press, 1957;

– *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to*

Existentialism. New York: Simon & Schuster, 1968 (2nd pr.).

Urmson, J.O.:

– *The Greek Philosophical Vocabulary.* London: Duckworth, 1990.

Vlastos, Gregory:

– “Socratic Knowledge and the Platonic Pessimism”, *Philosophical Review,* Vol. 66 (1957), No.2;

– “Anamnēsis in the Meno”, *Dialogue*, Vol. 4 (1965), No. 2;

– *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980;

– “The Socratic Elenchus”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 1, Oxford, 1983;

– “Separation in Plato”, ibid, Vol. 5, 1987.

Wagner, David L. (ed.):

– *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages.* Bloomington: Indiana University Press, 1983.

Warfield, Benjamin B.:

– *Studies in Tertullian and Augustine.* Westport: Greenwood Press, Westport, 1930.

Wippel, John F.:

– *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas.* Washington: The Catholic University of America Press, 1984.

Wittgenstein, Ludwig:

– *Philosophical Investigations.* Oxford: Basil Blackwell, 1958;

– *On Certainty.* Oxford: Basil Blackwell, 1969;

– *Wittgenstein’ s Lectures.* ed. Alice Ambrose. Chicago: The University of

Chicago Press, 1979.

Zeller, Eduard:

– *A History of Greek Philosophy.* 2 Vols. tr. S.F. Alleyne, London: Longmans, Green & Co., 1881;

– *Socrates and Socratic Schools.* tr, Oswald J. Reichel. London: Longmans, Green & Co., 1868;

– *Outlines of the History of Greek Philosophy.* London: Routledge & Kegan Paul, 1955.

III. 中文专著与译著（按人名拼音排列）

Aristotle（亚里士多德）：

– 《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1959年；

– 《物理学》，张竹民译，北京：商务印书馆，1982年；

– 《工具论》，李匡武译，广州：广东人民出版社，1984年。

Augustine（奥古斯丁）：

– 《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，1963年。

北京大学哲学系（编译）：

– 《古希腊罗马哲学》，北京：商务印书馆，1961年。

陈康：

– 《论希腊哲学》，汪子嵩、王太庆编，北京：商务印书馆，1990年。

Dantzig, Tobias（丹齐克）：

– 《数：科学的语言》，苏仲湘译，北京：商务印书馆，1985年。

范明生：

– 《柏拉图哲学述评》，上海：上海人民出版社，1984年。

傅乐安：

– 《教父哲学概论》，《外国哲学史研究集刊》（七），上海：上海人民出版社，1985年。

– 《托马斯·阿奎那基督教哲学》，上海：上海人民出版社，1990年。

Hare, R. M.（黑尔）：

– 《柏拉图》，杨峰碧编译，台北：时报文化出版公司，1984年。

Hegel, G.W.F.（黑格尔）：

– 《哲学史讲演录》（四卷），贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1983年。

Kline, Morris（莫里斯·克莱因）：

– 《古今数学思想》第一册，朱学贤等译，上海：上海科学技术出版社，2002年。

Kneale, William & Kneale, Martha（威廉·涅尔与玛莎·涅尔）：

– 《逻辑学的发展》，张家龙、洪汉鼎译，北京：商务印书馆，1985年。

李果：

– 《怀疑论的逻辑发展及其限度》，华东师范大学硕士论文（电子版，承作者惠赠），2012年。

吕祥：

– 《晚期维特根斯坦的语言观与意义的客观性》，《哲学研究》，1988年第3期；

– 《托马斯·阿奎那论存在、本质与理智》，《江海学刊》1990年第4期；

– 《理解托马斯·阿奎那哲学的合理起点》，《社会科学战线》1992年第3期。

Mason, Stephen F.（梅森）：

– 《自然科学史》，周熙良等译，上海：上海译文出版社，1980年。

苗力田（主编）：

–《古希腊哲学》，北京：中国人民大学出版社，1989年。

Plato（柏拉图）：

–《泰阿泰德·智术之师》，严群译，北京：商务印书馆，1961年；

–《柏拉图文艺对话录》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，1963年；

–《巴曼尼得斯篇》，陈康译注，北京：商务印书馆，1982年；

–《游叙弗伦·苏格拉底的申辩·克力同》，严群译，北京：商务印书馆，1983年；

–《理想国》，郭斌和、张竹民译，北京：商务印书馆，1986年。

Popper, Karl（波普尔）：

–《开放社会及其敌人》，庄文瑞、李英明译，台北：桂冠图书公司，1986年。

Robin, Leon（罗斑）：

–《希腊思想与科学精神的起源》，陈修斋译，北京：商务印书馆，1965年。

Russell, Bertrand（罗素）：

–《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆，1963年。

Thucydides（修昔底德）：

–《伯罗奔尼撒战争史》，谢德风译，北京：商务印书馆，1960年。

汪子嵩等：

–《希腊哲学史》第一卷，北京：人民出版社，1988年。

Windelband, Wilhelm（文德尔班）：

–《哲学史教程》上卷，罗达仁译，北京：商务印书馆，1987年。

Xenophon（色诺芬）：

–《回忆苏格拉底》，吴永泉译，北京：商务印书馆，1984年；

–《长征记》，崔金戎译，北京：商务印书馆，1985。

严群：

–《古希腊哲学探讨及其他》，北京：商务印书馆，2011年；

–《柏拉图及其思想》，北京：商务印书馆，2011年；

–《亚里士多德及其思想》，北京：商务印书馆，2011年。

叶秀山：

–《前苏格拉底哲学研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，1982年；

–《苏格拉底及其哲学思想》，北京：人民出版社，1986年；

–《希望的哲学与哲学的希望：保罗·利科对解释学的推进》，《中国社会科学院研究生院学报》1991年第4期。

赵汀阳：

–《天下体系：世界制度哲学导论》，南京：江苏教育出版社，2005年；

–《坏世界研究》，北京：中国人民大学出版社，2009年。

中国基督教协会（译）：

–《新旧约全书》，南京，1982年。

周辅城（主编）：

–《西方伦理学名著选集》上卷，北京：商务印书馆，1964年。

IV. 在线参考资料

– *The Catholic Encyclopedia*： http://www.newadvent.org/cathen/

– *Catholic Online*： http://www.catholic.org

– *The Encyclopædia Iranica*： http://www.iranicaonline.org

– *The Fathers of the Church*： http://www.newadvent.org/fathers/

– *History of Macedonia*： http://www.historyofmacedonia.org

– *Internet Medieval Sourcebook*： http://sourcebooks.fordham.edu/halsall/sbook.asp

– *The Tertullian Project*： http://www.tertullian.org

后记
悲从何来？

本书原题为《希腊哲学中的知识问题及其困境》，于1992年由湖南教育出版社出版。时隔二十余年，在中信出版社的支持与帮助下，作者利用过去4个多月中的间断时间对原稿进行了一些修订和补充，并决定以《希腊哲学的悲剧》为题将该书再版。

（一）

名之为《希腊哲学的悲剧》，那么首先需要解释的是，就本书所涉的希腊哲学而言，其“悲从何来”？

公认的史实是，悲剧（tragōidia）是古代环地中海文明中的重要艺术形式，并在伯里克利时代的雅典达到顶峰。亚里士多德是我们所知希腊历史上第一个系统阐述戏剧艺术理论的学者。在其《诗学》（*Peri poietikēs*）中，他对悲剧的形式、结构和流程进行了详尽的梳理。亚里士多德一方面将喜剧定义为“对低于平常人水准的人们的模仿”[注]，另一方面则为悲剧给出了一个严肃得多的定义：

> 悲剧是对某个严重的、具有一定规模的而且自身完整的行为的模仿……其形式是戏剧化的而不是记叙性的。其中的变故激发（观众的）怜悯和恐惧感，进而让这样的情感得以宣泄。[注]

亚里士多德进而指出，在一个“完美的（悲剧）剧本”中，主角人物命运的变化是关键情节，而且这样的变化绝不能是“由坏变好”，而必须是“由好变坏”[注]。

亚里士多德对悲剧的梳理，至少厘清了希腊悲剧的表面含义：（1）悲剧中的激发性事件是“严重的、具有一定规模的而且自身完整的行为”，因而不应是任何琐碎的灾祸或其他悲惨故事；（2）悲剧中的关键变故要“激发（观众的）怜悯和恐惧感”，并让这样的情感得以宣泄；（3）悲剧事关命运“由好变坏”这一根本性情节。

但就本书所指的希腊哲学的悲剧性而言，我们一定还需要对悲剧一词更深刻的理解。在此方面，黑格尔在涉及苏格拉底生平时的一段评述是极富启发意义的：

> （苏格拉底）的遭遇是同他的原则相一致的，而且是高度悲剧性的。说它是悲剧性的，并不是就悲剧这个词的表面意义而言，譬如人们便把任何一种灾祸——如某人死了，某人被处决了——都叫作悲剧；这是可悲的，却不是悲剧性的。只有当一个可敬的人遭遇灾祸或死亡的时候，只有当一个人遭受无辜的灾难或冤屈的时候，我们才特别称之为悲剧……在真正悲剧性的事件中，必须有两个合法的、伦理的力量互相冲突；苏格拉底的遭遇就是这样的。他的遭遇并非他本人的个人浪漫遭遇，而是雅典的悲剧、希腊的悲剧，它不过是借此事件，借苏格拉底表现出来而已。这里有两种力量在互相对抗。一种力量是神圣的法律，是朴素的习俗——与意志相一致的美德、宗教……我们用抽象的方式可以把它称为客观的自由……与此相反，另一个原则同样是意识的神圣法律，知识的法律（主观的自由）；这是那令人识别善恶的知识之树上的果实，是来自自身的知识，也就是理性——这是往后一切时代的哲学的普遍原则。我们将看见这两个原则在苏格拉底的生活和哲学中互相冲突。注

黑格尔的这段评述并不严谨（比如其所谓“客观的自由”和“主观的自由”都是他个人的引申而非希腊原有的概念），但对于本书作者而言，黑格尔之“在真正悲剧性的事件中，必须有两个合法的、伦理的力量互相冲突”的说法，具有决定性的启发意义。也正是基于这一启发，本书作者将以知识问题为核心的希腊哲学的展开过程及其历史境遇称为悲剧性的。

希腊哲学的悲剧性，首先体现在苏格拉底个人的境遇中。他对“知”的执着与雅典人引以为荣的传统政制构成了巨大的冲突，以至于这一政制依其合法的程序将他处死。在这一结局中，冲突的双方无疑都具有近乎同等强大的理由，其一方是让雅典在整个环地中海地区获得巨大荣耀的民主政制，另一方则是苏格拉底看到的斯巴达政制所显示出的日趋明显的竞争优势。因而，这“不仅是哲学的悲剧、思想的悲剧，而首先是社会的、政治的悲剧”。注

在为自己申辩的最末，苏格拉底说道：“死别的时辰就要到了，我将赴死，你们还会活下去，谁的下场会好一些，只有神才知道。”注这无疑强化了他的个人境遇乃至整个希腊世界的震撼性悲剧感。

不过，苏格拉底走下被告席时与他的爱徒之间那段“难道你希望看到我公正地被处死？”[注]的对白，亦为这场悲剧增添些许喜剧色彩，近乎当代人所说的“荒诞剧”（absurd theatre）或者“黑色喜剧”（black comedy，black humor）[注]。

哲学与雅典政治传统的冲突在柏拉图与亚里士多德身上得以进一步延伸。柏拉图的人生理想当然不仅是要将自己锻造为流芳千古的学者，而更是要以“帝王师”的身份将他的政治理念落实为具体可行的政治制度。但是，他的政治理念与雅典的政治传统格格不入，以至于三次远赴西西里岛叙拉古城，试图借助异域的君王实现自己的政治改革方案，甚至几度性命难保。我们可以设想，如果柏拉图能将他的“德”成功地传授给叙拉古城的狄奥尼修斯（Dionysius）、迪昂（Dion）或狄奥尼修斯二世（Dionysius II），那么率先征服雅典的力量就可能是叙拉古而不是马其顿。

作为曾在柏拉图学园“留学”多年的色雷斯人亚里士多德，其天生的气质就近马其顿而远雅典。我们今天无法确知，亚里士多德在作为马其顿王子亚历山大的私人教师时，到底给这位后来的亚历山大大帝讲授了哪些课程，但可以确定的一点是，亚里士多德或许是西方历史上的第一位成功的“帝王师”，他培养了西方历史上第一个真正帝国的建立者，也就是“希腊人的霸主（hegemon），蛮族人的暴君（despot）”[注]。公元前335年，当年近半百的亚里士多德阔步进入雅典并开设吕克昂学院时，他是随征服者“临幸”雅典的学术领袖。吕克昂学院标志着以雅典居突出地位的希腊世界的终结。可以说，雅典将一位异族人培育为古代希腊最博大的哲学家，也培育了自己的终结者。

对亚里士多德个人而言，其在雅典的人生旅程也远非完美。公元前323年，亚历山大大帝猝死于巴比伦，由此激发了雅典人反抗马其顿统治的浪潮，而被认为代表着马其顿利益的亚里士多德自然成为人们攻击的对象，遭“亵神罪”指控。“为了不让雅典人第二次对哲学犯罪”[注]——也就是为了避免重蹈苏格拉底被判死刑的命运，亚里士多德遁出雅典，并于次年离世。

与希腊哲学之内在的悲剧性相比，上述与个人及城邦命运相关的悲剧都难免显得“琐碎”。希腊哲学之悲剧性的内在根源在于：从苏格拉底经柏拉图到亚里士多德，希腊哲学始终试图在一个统摄万物的知识框架内寻求有关世界的终极答案，由此造成人们在纷繁的意见世界中的无所适从。

尽管柏拉图对话中的苏格拉底承认，“正确意见”（orthē doxa）在指导人的行为时往往是有效的，而且亚里士多德至少在伦理领域提出让人们尊

崇“明智”（phronēsis）而不一定要等待“知识”的引领，但基于意见而形成的种种习惯、规范和法律总是以一种弱于怀疑论的形态飘摇于世。这意味着，整个希腊哲学期待着一场“拯救”。与早期希腊哲学中“拯救现象”的冲动相应，这新一轮“拯救”势必是“拯救信念”。

正如本书导言中所说的那样，在理论上，当然可以对如何“拯救信念”提出各种不同的建议和建构。在实际的历史中，希腊化时期和罗马帝国时期也的确存在着不同选择的可能。比如，印度苦行僧（即希腊人所说的“裸体智者”）与希腊怀疑论者之间就发生过互动[注]。但是，最后在“拯救信念”上取得压倒性成功的思想源泉是来自地中海东岸的犹太教传统，而这一以“听觉”为中心的地方性宗教传统之所以取得统治地位，并非因为他们拥有更强的思维逻辑，而是因为其对特定信念的固化与强化[注]。通过“因为荒谬我才相信”（Credo quia absurdum est）这一粗暴命题，以德尔图良为代表的早期教父表现出全然推翻希腊哲学传统的雄心。而以奥古斯丁为代表的教父们则对希腊哲学传统表现出较多的妥协和礼让，他们试图将柏拉图主义和新柏拉图主义的一些观念和风格融入基督教教义的解释和伸展。诚然，奥古斯丁之“我受骗，所以我存在”的论证在哲学上堪比笛卡尔“我思故我在”的本体论论证，具有极高的价值。但是在具体的生活实践中，“我受骗，所以我存在”意味着“不许怀疑”，进一步则意味着基督教会之普世性的强制力。

早期基督教思想领袖借用亚里士多德的“共相”（katholou，亦即普遍性）概念来定义基督教信仰的普世性。在他们看来，基督教教义所包含的“意见”的真理性绝非是“部分的”（merikos）或“个别的”（idios），而是“普遍适用的”（katholikos）。以此“普世性”为基础，他们将基督教会称为“he katholike ekklesia”，也就是拥有普世权力的教会[注]。在此，原本用于形容“知识”之普世性的katholikos，被用来形容远远弱于“知识”的、“不能在灵魂中待得很久”的“意见”[注]。

公元4世纪末，罗马帝国的政治分裂导致基督教权力体制的分裂。与西罗马所坚持的“普世教会”相对，东罗马地区教会则直接借用希腊哲学中“正确意见”（orthē doxa）概念，将自己的教会称为“正教”（Orthodoxeia）——基于“正确信仰”的宗教。虽然因其影响范围的限制，“正教”时而也被称为“东方的正教”（he orthodoxos anatolike ekklesia），但在其信仰的普世性方面，“正教”从未在原则上承认自身的地域性限制。

在希腊哲学中，“意见”与“知识”本是两个合法的冲动，虽然前者在知识论中的地位较低。但当被赋予了强制力的一组“意见”借助制度化的力量战胜其他“意见”并最终全面压制“知识”，结果就是让“哲学”成为了“神学的婢

女”（philosophia ancilla theologiae）注。对于希腊哲学传统而言，这无疑是一个颠覆性的思想改造进程，实际上也就意味着希腊哲学的悲剧性结局。

在这一结局中，基督教会将地方性的传说与神话以及以此为基础构建的信念体系固化为具有普世强制力的信仰体系，并且为此建立了世界历史上最强大的以维护和传播特定“信仰”为宗旨的权力机构。这一宗旨，在公元4世纪耶路撒冷的西里尔（St. Cyril of Jerusalem）的以下论述中得以精确表达：

> （基督教）教会之所以被称为普世的，是因为她遍布于整个有人居住的世界（oikoumenes），从大地的这一端到那一端；是因为她以普世的方式传道，绝不让信仰的真理缩减半分——无论是关心可见事物还是关心不可见事物的人，无论是探究天上事物还是地上事物的人，都必须知道这样的真理；进一步说，这还因为教会将所有种族的人——不管是位高权重的还是地位低下的，也不管是饱学的还是头脑简单的——统统归于上帝的驾驭；最终，这是因为（基督教）教会料理并治愈（人的）肉身和灵魂犯下的所有罪恶，因为没有任何形式的德性——不管是在言辞中、在行事中还是在精神禀赋中——是（基督教）教会所不拥有的。注

在将基督教系统化的过程中，我们当然还可以看到希腊哲学的一些论证方式，但以“知识”为目标的希腊哲学作为整体已不复存在。而到公元4—6世纪罗马帝国面临分崩离析之时，“意见”对“知识”的压制，演变为对希腊神庙和典籍的大规模焚毁和对不信教者的杀戮，以至于坚持希腊思想方式的学者不得不远遁波斯，借助扎格罗斯山峦的屏障，才使得古希腊思想与文化没有被彻底消灭。

在基督教获取统治地位之后，除了保留在早期教父著作中的少许柏拉图主义和新柏拉图主义思想线索外，希腊哲学荡然无存了，欧洲步入所谓的全面“黑暗时代”。

公元7世纪后，当伊斯兰教势力在地中海东岸兴起并与基督教势力进行争夺时，以“普世教”名义展开的“意见”之争，最终演变为以基督为名的大规模种族战争。

公元1095年，在接到拜占庭皇帝阿莱克修斯一世（Alexios I Komnenos）的求援后，教宗乌尔班二世（Urban II）决定向地中海东岸的“异教

徒”（特别是武力强盛的塞尔柱突厥人）发起战争。在著名的克勒芒议事会（Council of Clermont）[注]上，乌尔班二世发表了西方历史上的第一篇“圣战”宣言，其中说道：

> （塞尔柱突厥人）已经侵占了基督徒越来越多的土地，并在7场战斗中击败了基督徒。他们杀戮、抓捕了众多基督徒，损毁了教堂，摧毁了（拜占庭）帝国……在此问题上，我，而不是上帝，恳求你们作为基督的使者，到各地去宣讲，说服所有人——不管什么阶层，不管是徒步的士兵还是骑士，不管是穷人还是富人——迅速地去援助那些基督徒，并在我们的朋友[注]的土地上消灭一切下流低贱的种族。[注]

这一“圣战”宣言的直接后续就是持续了两个世纪的“十字军远征”，也就是人类历史上第一场以信仰为名发起的大规模种族战争。至此时代，作为悲剧的希腊哲学早已不在，而随“远征”发生的大规模杀戮，都应该被称为“惨剧”。

这一系列“惨剧”中却有一个惊喜，随着十字军对东方的征伐，他们在波斯人和阿拉伯人那里重新发现了亚里士多德，并将他的著作带回到博洛尼亚、罗马和巴黎。

本书对希腊哲学的进程及其悲剧性结局的论述，当然不是一部“剧本”，而是对古代希腊哲学这一大“棋局”的“复盘”所得出的一种“印象”。本书作者的意图也不是像古代悲剧诗人那样试图激发读者的“怜悯和恐惧感”，而是希望借此“复盘”能使我们对古代希腊哲学的成就、困境和悲剧性结局获致更精准的理解，并进而在观念层面上更好地把握我们今天的世界。本书运用了大量史料，看上去也采用了诸多历史学的方法，但其根本上乃是对古代哲学的一次“复盘”而绝非“记叙”。在此意义上，本书虽说不是一场“戏”，而且也没有脱离历史，但确实更加接近于亚里士多德对悲剧的另一个维度的理解：

> 历史学家与（悲剧）诗人的区别，并不在于历史学家写记叙文而诗人写诗文——你可以将希罗多德的著作改写为诗句，但他的著作仍然是历史。历史学家与诗人的真正区别在于：历史学家叙述已经发生（存在）的事情，而（悲剧）诗人描写的是可能发生（存在）的事情。因此，比之于历史，（悲剧）诗文更加是哲学性的，而且是更重要的。[注]

（二）

本书导言部分已经指出，作为中国人研究古代西方文化，对古典语言（特别是希腊文和拉丁文）的知识的匮乏是真正的困难。本书作者虽曾尝试研习希腊文和拉丁文，但都由于感觉过难而半途作废，迄今仍是入门前的（pre-entry）水平。本书对古典著作的理解，主要是基于对英文译本和部分中文译本的读解，但尽可能地参照了希腊和拉丁文原典，并尽一切可能标出了特定概念的希腊文和拉丁文原文。这样做，不为表示作者在古典语文方面的能力，而是为了方便读者在词源学上发现这些概念的历史延续性。比如，kosmos、physis、aretē、doxa、epistēmē等诸多希腊词汇，都需要我们在历史的语境中加以理解和分析。在此方面，前辈学者罗念生所主编的《古希腊语汉语词典》为此次修订发挥了关键作用[注]。

在名辞的翻译上，本书尽可能采用前辈学者已经采用的译法，或在前辈学者不同的译法中进行了选择。本书在翻译上的最大变化是将柏拉图的名著*Polideia*按其原义译为《政制篇》，而没有采用已成传统的《理想国》或《国家篇》[注]。

私以为，《理想国》之于柏拉图*Polideia*，有如《魂断蓝桥》之于*Waterloo Bridge*（《滑铁卢桥》），虽不至于离题万里，但终究偏离了其原来的含义[注]。而《国家篇》之名，显然是来自近现代英文（和其他西方语言）的译法（*The Republic*），与柏拉图强调的“政制”并不完全一致，而且古代希腊之“城邦”与现代“国家”概念亦不相同。将柏拉图之*Polideia*译为《政制篇》，不仅是为了更准确地理解柏拉图，也是为了明确柏拉图之所谓polideia与亚里士多德及色诺芬所用的polideia一词之间具有历史的一致性。

中国对希腊经典的整篇翻译始于吴献书翻译的《理想国》（1921年出版），而对希腊哲学与文化的系统研究的基础则是由一批“（19）00后”学者奠定的。其中，郭斌和（1900—1987）、陈康（1902—1992）、景昌极（1903—1982）、罗念生（1904—1990）、严群（1907—1985）等先生的贡献尤其值得称颂[注]。他们的一些研究成果所达到的深度至今仍难以超越，而且他们在自身知识范围内的“尽责”（即所谓due diligence），亦为后人树立了标杆。

研究西方哲学，语言障碍始终是无法回避的问题。且不说西方语言与中国语言之间的巨大差异，即便是不同西方语言之间以及西方古代语言与现代西方语言之间，各种差别经常也是只能意会而难以言传的。

我在二十四五岁时，就曾因不知天高地厚，从英文翻译了德国哲学家胡塞尔的一本小书[注]。回头看，因我的德文欠佳，且翻译时也没有对照德文，其中的错误可谓不胜枚举。这本译作的出版，至今仍是我的心头之痛。所幸，倪梁康老师对我的译文的主体部分进行了校改，后收入他主编的《胡塞尔选集》[注]。

近20多年来，我国学界对西方古典著作的翻译的力度很大，但个别古典著作的中译本也存在着一些难以回避的问题，其中包括版本说明的问题。比如在一部译者自称全部译自希腊原文的柏拉图对话中译本中，一些诡异的错误根本不可能出自对希腊文的误读，而是出自对英文的误读。一个突出的实例是，该译本所收《法律篇》（706c）中出现了“幼稚无知的人”这样一个与上下文完全不搭的词组，显然是对英文“infantrymen”（步兵）的误读——错将“infantrymen”读成了“infant ＋ men”。如果翻译是从希腊原文进行的，这样的错误无论如何都是不可能出现的，因为古代希腊步兵分hoplitēs（重甲步兵）和peltasts（轻甲步兵）两种，而无论柏拉图之希腊原文中说的是哪一种，从中都读不出“幼稚无知”的意思。

私以为，每个人——哪怕是我极度尊重的学者——都可能因疏忽、误解而犯错，甚至犯很“低级”的错。认错字、断错句、会错意，都是常见的问题。在此问题上，我期望所有译者都应如前辈学者所示范的那样，从一开始就说清楚自己所依据的原始版本，以免让读者形成不切实际的期待。

今天，在中国“走向世界”的进程中，中文典籍以及当代中国的诸多重要表达如何翻译为恰当的英文和其他外文，也正在成为一个日益严峻的问题。这超出了本书的探讨范围，但我期望更多的同人能够关注这一问题。

（三）

本书原版是20世纪90年代初的产品，因此所反映的也是作者年轻时代的阅读、理解和思想能力。此次得以再版，本愿对原稿进行较大幅度的修改，以便把近20多年来的阅历融入新版。然而，稍加尝试后发现，若要对原书进行较大修改，实际上面临着极大的困难。这就好比弈棋者对某棋局复盘时常说的那样，如果行棋中某一手棋改走他位，那就意味着是“另一盘棋”了。虽然作者自信过去20多年间的阅历，足以让自己对“棋理”的理解更为深刻，但就具体行棋能力而言，今日之我却远弱于20年前之我。也就是说，今日之我或许具备了抉择另一种“境界”的能力，但已不再具备下“另一盘棋”所需的技术分析能力[注]。因此，这次对原稿之修订，以“打补丁”为主，而并没有将岁月的磨砺用于“另一盘棋”的展开。

先辈陈康先生曾经期望，中国人对古代希腊哲学的解读“也能使欧美的专门学者以不通中文为恨……甚至因此欲学习中文”注。

私以为，如若要在技术分析的层面成规模地实现陈康先生的这一愿望，前路漫漫，虽然陈康先生个人已然做到极致。但是，正如赵汀阳所指出的那样：“现代中国文明是一个文化复合体，西方思想已经成为中国思想的一个内部资源……中国思想资源与西方思想资源的互补性或矛盾性也已经成为现代中国思想的一个内在结构。”注我们有理由相信，中国现代文明的这一“内在结构”将使得中国人在哲学和文化层面开辟出另一种“境界”，而这势必在不久的将来使得欧美学者“以不通中文为恨”。

事实上，赵汀阳对“天下”与“中国”的阐释，已然开辟了一个前所未有的哲学境界。

（四）

本书得以修订再版，作者需要感谢的人很多。

南京大学哲学系孙伯鍨、翁熙、戴文麟、郭广银、侯惠勤等老师给了我最早的哲学训练，而历史系张竹明老师最早将我引入对古希腊经典的初步阅读，也是他让我知道郭斌和、景昌极等先辈学者的具体工作和贡献。（郭斌和与张竹明合译的《理想国》应是柏拉图之*Polideia*的最好的中文译本——虽然我现在不同意《理想国》这一标题的译法。）

在那时的南京大学，晚上过了10点就没有亮灯的地方，没法夜读。是郭广银老师给了我一把她办公室的钥匙，让我晚上想看书到几点就到几点。

那时，郭斌和先生依然在南京大学外文系任教，但因其年事已高，加之我自己才疏学浅，未敢登门叨扰。今天想起来，不免是遗憾。

中国社会科学院傅乐安和叶秀山二位老师带我深入阅读希腊、中世纪和德国古典哲学，他们的勤奋、认真和学识是对我永远的激励。

傅老师离世已近20年，但他当年利用转车间隙在挤乱不堪、闷如蒸锅的南京火车站候车大厅里对我进行半小时面试的情景，至今历历在目。

记得刚入社科院读书时，叶老师嘱咐我：今后几年内，一定要学一点儿古典语言，哪怕皮毛也好……英文外，尽可能再学一些其他现代语言，不一定要学会，但无论如何要获得一点点感觉……两三年内不要读中文书，只读外文书，读不懂也得读，读多了就多少会懂一点……中文书，以后你有

的是时间去读……

今天，回忆起叶老师当年的嘱咐，依然觉得其意味深长。近十几、二十年，我确实在拼命地读中文书，而且好像读出了一些感觉。期望在不久的将来，能够把这些感觉至少部分地表达出来。

每当叶老师看到一篇好文或一本好书，他总是说：这“挺好玩儿”的，你也看看吧！这之中的意味，正是“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”的最深层底蕴。

感谢商务印书馆的武维琴和吴隽深二位先生。在我人生遭遇极大困难的时期（也就是本书原版出版之前的一段时间），他们给了我极大的帮助。

感谢黄平、乔良、王湘穗、丁一凡、张宇燕、赵汀阳等众位仁兄，他们在各自领域的顶尖表现时时给我以灵感和启示。尤其汀阳，从他1994年出版的《论可能生活》，到今年出版的《天下的当代性》和《惠此中国》，都始终给我供应着最怡心的滋补。

感谢长期旅居北京的意大利学人郗士（Francesco Sisci），他对东西方社会、文化与政治的理解始终在拓展我的视野。想当年，他在社科院研究生院读墨子，而我在读托马斯·阿奎那。那样的场景，或许可称之为风景。

感谢法国远东学院北京中心的杜杰庸（Guillaume Dutournier）教授，他对本书中引述的希腊文和拉丁文词汇进行了校订。

最重要的，要感谢中信出版社的编辑王文婷。没有她的鼓励和帮助，这次修订不可能完成。这让我不由得对自己说：如果这样聪慧、美丽而且富有学术激情的年轻人对你有所期待——不是期待你去照本宣科，而是期待你写出的东西有所值，那么你真的应该享受一下“鞠躬尽瘁”的感觉！

最后，需要说明的是，本书在此次修订过程中得到许多朋友的指教，一些错误得以改正。但是，对本书中仍然可能存在的各种错误，我个人承担最终责任。

吕祥
2016年8月28日
于中国社会科学院美国研究所

本书排印过程中，惊悉叶秀山老师于昨晚在家中猝然离世，万分悲痛。叶老师对当代中国哲学研究事业的贡献是巨大的，对我个人的教诲和督导是我终身难忘的。

叶老师一生著述极丰，但此时我想到的，是几年前他在一次小型研讨会上谈到历史性和时间性时说到的："你唯有做事才能让时间凝固下来！"这或许是他一生最美妙的金句。

2016年9月8日补记

---

1. 亚里士多德：《诗学》1449a30。
2. 亚里士多德：《诗学》，1449b25。
3. 亚里士多德：《诗学》，1453a10～20。
4. 黑格尔：《哲学史讲演录》第二卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1960年，第44～45页。黑体为引者所标。
5. 叶秀山：《苏格拉底及其哲学思想》，第44页。
6. 柏拉图：《申辩篇》，42。
7. 参见本书第222～223页。
8. 事实上，苏格拉底在被处死前就已经被"喜剧化"了，也就是被处理为"低于平常人水准"的人了。关于古代雅典由"悲剧时代"向"喜剧时代"的演变，亦即由"可悲"向"可笑"的转化，参见叶秀山：《古代雅典民主制度与希腊戏剧之繁荣》，载《美学》第2期，上海：上海文化出版社，1980年。
9. Peter Green: *Alexander of Macedon, 356-323 B.C.: A Historical Biography*. California: University of California Press, 1991, p.58. 值得说明的两点是：（1）这里所谓"蛮族人"应指所有非希腊语地区的民众；（2）虽然一些历史学家也将雅典城邦主导的联盟体系称为"帝国"，但事实上雅典从未成为真正的帝国。雅典确曾在小亚细亚地区及相邻海域获得大量殖民地，但从未具备对周边强权（特别是较近的斯巴达、色雷斯、马其顿等以及较远的波斯王朝）的压倒性优势。
10. 据说这是亚里士多德为自己的逃离行为所做的解释。参见John Gillies：*Aristotle's Ethics*. London: George Routledge & Sons，1893年，第35页。
11. 参见Julia Annas和Jonathan Barnes：《怀疑论的不同方式：古代文本与现代解释》，剑桥大学出版社，1985年，第12页。
12. 基督教在罗马帝国时期得以获致统治地位，当然有着复杂的政治和社会动因，但这不属于本书的考察范围。

13. “He katholike ekklesia”这一词汇最早出现于公元110年前后伊格纳修斯（St. Ignatius）的作品中，其含义在之后的几个世纪中被逐步系统化（参见*The Catholic Encyclopedia*之“Catholic”条目）。另外需要说明的是，“He katholike ekklesia”（英文：The Catholic Church，或仅仅Catholic）在中文中一直被通译为“天主教”，这显然远离了其基本含义。在确切的含义上，所谓“天主教”应称为“普世教”。即便今天罗马教廷的实际统摄力已经日趋式微，其成为“普世教”的冲动依然强劲。早期到中国传教的利玛窦（Matteo Ricci）之所以选择“天主教”一词，或许部分地是因为他觉得“普世”之类的词汇显得过于自大并有冒犯感。

14. 参见本书第119页。

15. 历史上到底由谁率先说出了“philosophia ancilla theologiae”这一简略表达式，并不清楚。一般认为，公元1世纪的斐洛（Philo of Alexandria）和2—3世纪的克莱蒙（Clement of Alexandria）的一些说法与这一表达式高度近似。

16. Cyril of Jerusalem：《口述教义》（*Cateches*），xviii，23。黑体为引者所标。

17. 据记载，克勒芒议事会的参加者包括14名大主教、250名主教、400名修道院院长以及大量的骑士和其他阶层人士。参见*The Catholic Encyclopedia*之“Crusade”条目。

18. “我们的朋友”指东罗马地区（拜占庭帝国）的“正教”信徒。有趣的史实是，乌尔班二世“应邀”组织十字军去帮助拜占庭帝国打击突厥人，但在持续两百年的战争中，十字军时常也对“我们的朋友”开战。

19. Urban II：“Speech at Council of Clermont, 1095”，引自Oliver J. Thatcher和Edgar Holmes McNeal主编：《中世纪史料》（*A Source Book for Medieval History*.New York: Scribners, 1905），第514页。黑体为引者所标。

20. 亚里士多德：《诗学》1451a35~b5。

21. 比之于Liddell和Scotts主编的《希英词典》（*Liddell & Scotts' Greek-English Lexicon*），罗念生和水建馥主编的《古希腊语汉语词典》（商务印书馆，2004年）在义理上的梳理更为到位，更有历史感。

22. 参见本书第68页注释3。前辈中，偏于文学方向的学者（吴献书、郭斌和、严群、朱光潜等）多将*Polideia*译为《理想国》，而偏于哲学的学者

（陈康、贺麟、苗力田以及以北京大学哲学系外国哲学史教研室名义集体署名的一批学者）则将之译为《国家篇》。在本书的原版中，作者也曾称之为《国家篇》。

23. 电影*Waterloo Bridge*（《滑铁卢桥》）讲述的确是一个令人伤感的故事，译之为《魂断蓝桥》，突显了“小资情调”的伤感，但却忽略了世界大战时期美英同盟借这座桥的名字试图唤起的对英国人战胜拿破仑的历史记忆。

24. 这批学者中，景昌极先生曾在南京中央大学和武汉大学任教，著作甚丰，1949年之后回老家江苏泰州一所中学教书，之后较少被人提及。

25. 胡塞尔：《现象学与哲学的危机》，吕祥译，北京：国际文化出版公司，1988年。

26. 胡塞尔：《胡塞尔选集》，倪梁康主编，上海：上海三联书店，1997年。

27. 参见围棋大师陈祖德回忆其所经历的一盘棋时的说法：“我并非在进行技术的分析，而是在做境界的抉择。”（陈祖德：《超越自我——我的黑白世界》，北京：中央编译出版社，2004年，第276页）

28. 见陈康译注：《巴曼尼得斯篇》，北京：商务印书馆，1982年，第10页。该书初版于1944年。

29. 座谈纪要《天下体系与未来世界秩序》，载《探索与争鸣》，2016年第5期。